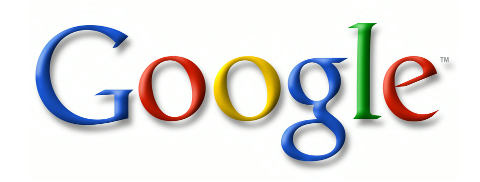
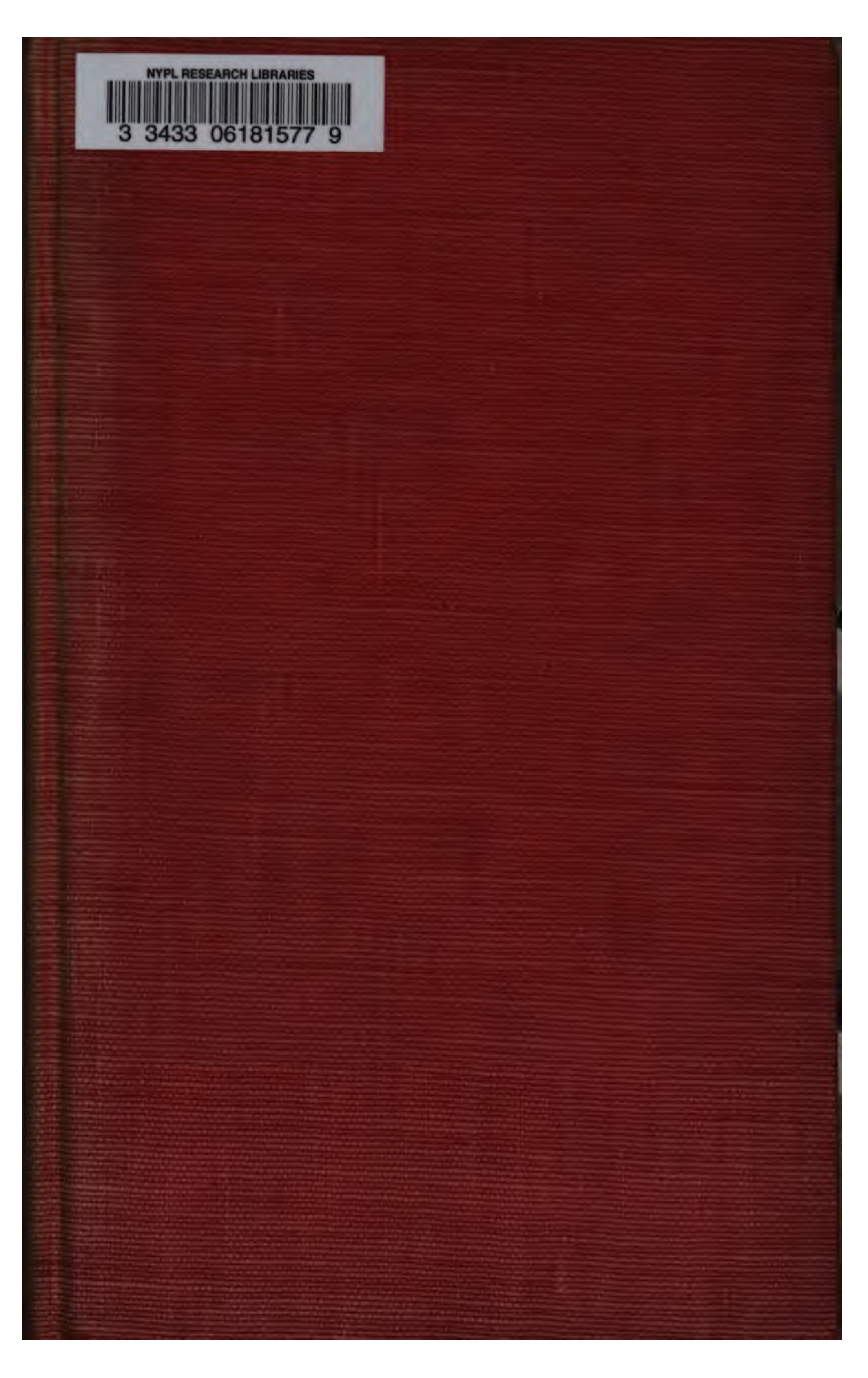
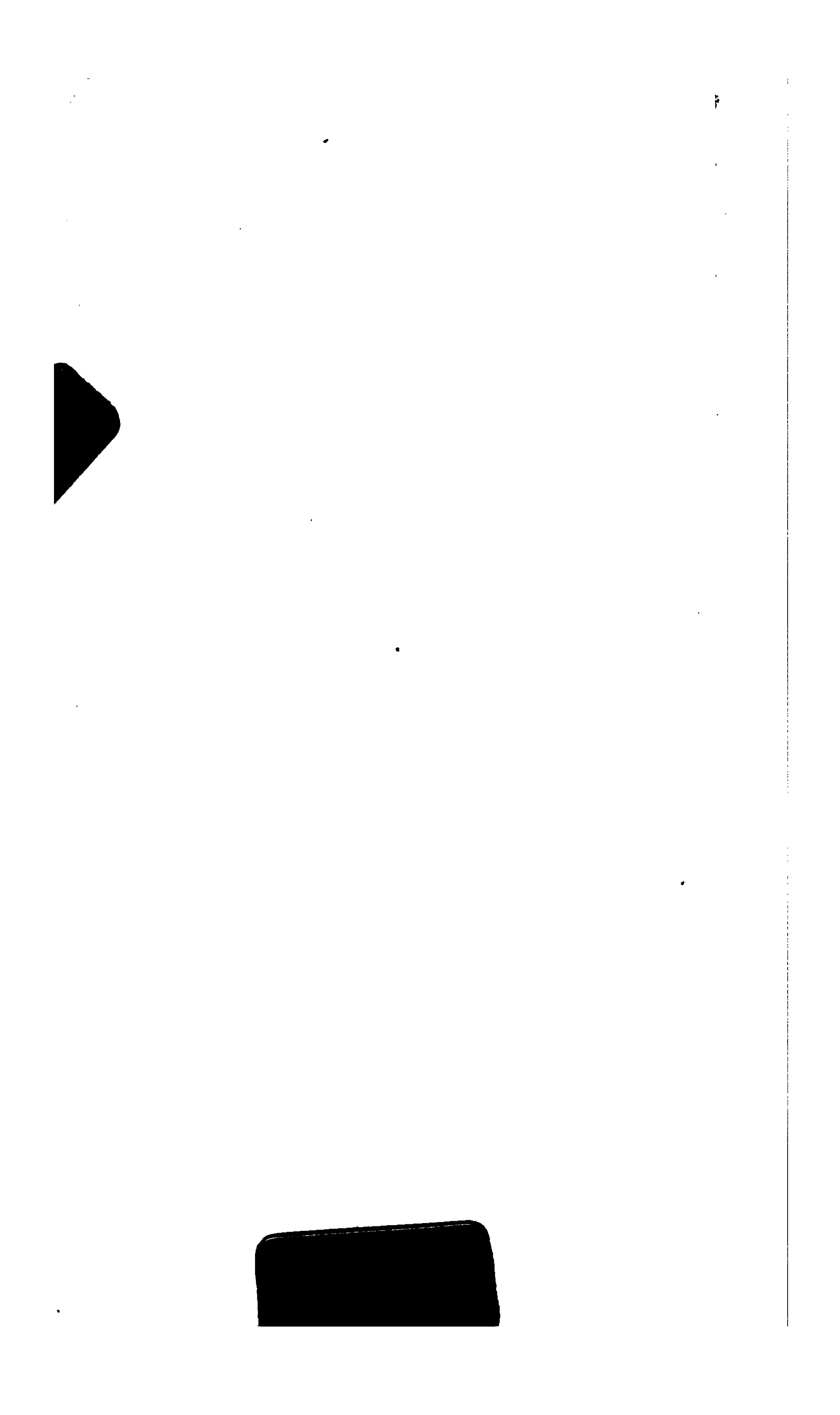
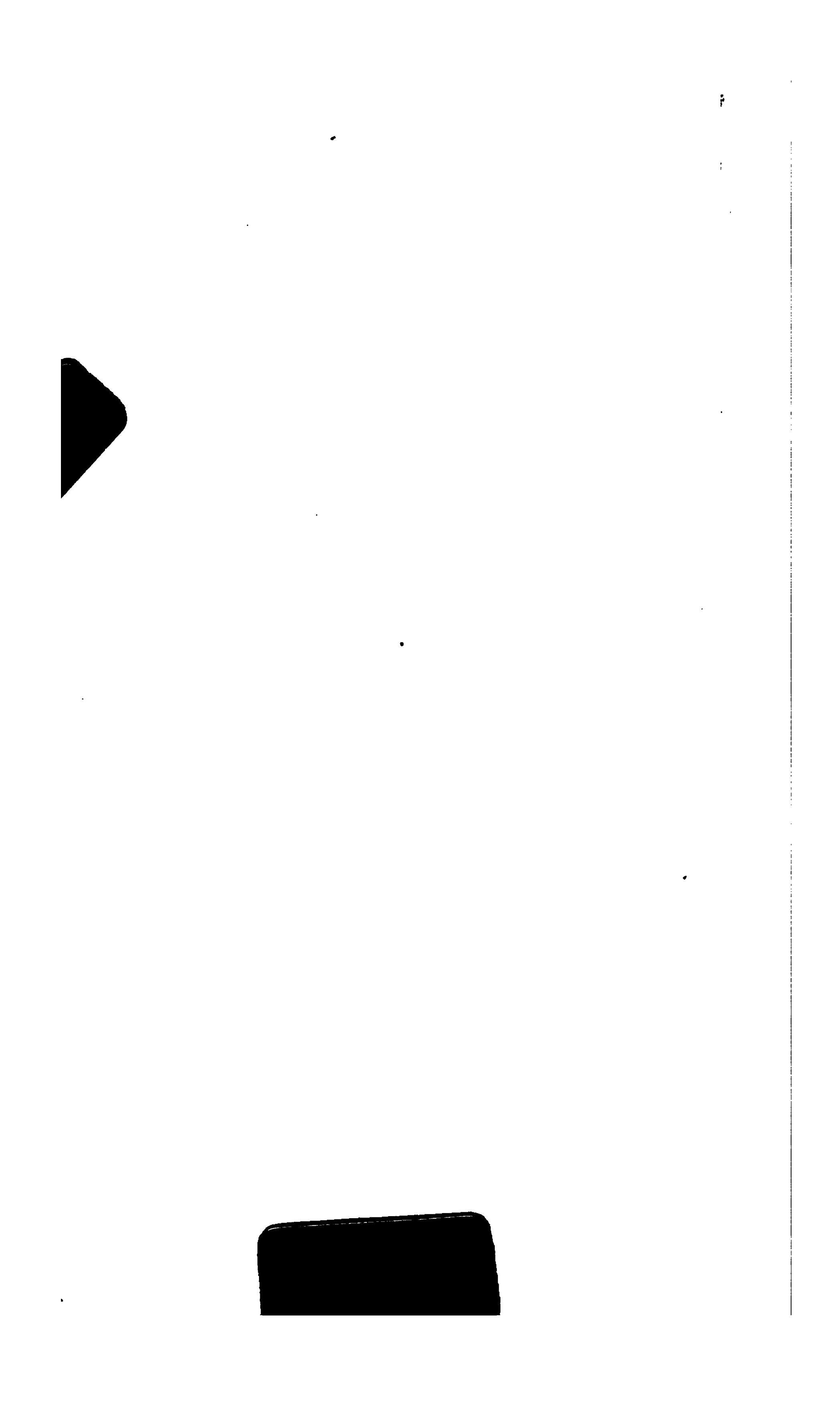



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06181577 9



SN
Catalani



SN
Catalani

# L'AMICO DEL BEL SESSO.

---

# L'AMI DU BEAU SEXE.

# L'AMICO
## DEL BEL SESSO.

---

# L'AMI
## DU BEAU SEXE.

# L'AMICO
# DEL BEL SESSO,

OVVERO

## NUOVE RIFLESSIONI

SULL' INFLUENZA DELLE DONNE

NELLA SOCIETÀ,

E SULLA LORO EDUCAZIONE.

Dell' Avvocato Vincenzo CATALANI, Professore
di lingua italiana al Liceo di Marsiglia.

TOMO SECONDO.

CATECHISMO DI MORALE NATURALE.

---

IN BOURG, NELLA BRESSA,
DIPARTIMENTO DELL' AIN,
NELLA STAMPERIA DI JANINET.

ANNO XIII. — 1805.

# L'AMI
# DU BEAU SEXE,

OU

## NOUVELLES RÉFLEXIONS

SUR

L'INFLUENCE DES FEMMES DANS LA SOCIÉTÉ,

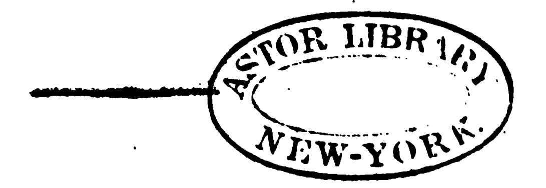
ET SUR LEUR ÉDUCATION.

Par V. CATALANI, Avocat, Professeur de langue italienne au Lycée de Marseille.

TRADUIT DE L'ITALIEN.

TOME SECOND.

CATÉCHISME DE MORALE NATURELLE.




A BOURG EN BRESSE,
DÉPARTEMENT DE L'AIN,
DE L'IMPRIMERIE DE JANINET.

AN XIII. — 1805.

# INTRODUZIONE.

La necessità dello studio della morale non è, quanto conviene, generalmente riconosciuta. Si crede, in effetto, che la negligenza ne' proprj doveri, la dissipazione senza misura, la scostumatezza, l'irreligione, l'uso de' piaceri che si riduce a libertinaggio, ed altri vizj di siffatto genere non meritino l'attenzione che del moralista. Il politico però dovrebbe scorgere, nello spirito inclinato a tai disordini, il germe de' vizj distruttori degl' imperj; dovrebbe sentire che chi rispetta la divinità, rispetta il proprio governo, e che l'amore del prossimo conduce d'ordinario, all'amor della padria. Ecco perchè Cicerone diceva che il tribuno romano che aveva il primo scosso e diminuito il potere de' cen-

# INTRODUCTION.

Il paraît que la nécessité de l'étude de la morale n'est pas reconnue aussi généralement qu'il le faudrait. On croit, en effet, que la négligence de ses propres devoirs, la dissipation sans mesure, la sensualité voluptueuse, l'irreligion, l'usage des plaisirs qui devient libertinage, et d'autres vices de ce genre, ne méritent l'attention que du moraliste seul. Cependant le politique devrait apercevoir, dans le penchant à ces désordres, le germe des vices destructeurs des empires; il devrait bien sentir que celui qui respecte la divinité, respecte aussi le gouvernement, et que l'amour du prochain conduit ordinairement à l'amour de la patrie. Voilà pourquoi Cicéron disait que le tribun qui, le premier,

sori ; aveva rovinata la Republica. Questo filosofo aveva ben compreso che la sorte degli stati dipende intieramente da' costumi.

Or la morale consiste a conoscere ed eseguire i doveri verso noi, e verso gli esseri che ci circondano, siano superiori, siano eguali; e come le passioni sono le molle che ci fanno bene o male agire, per cui le nostre azioni sono consonanti alla legge o dissonanti da quella, ne siegue che il giusto equilibrio tra le passioni debb' essere il frutto dello studio della morale.

Si sa, d'altronde, che una persona illuminata è più facile ad emendarsi de' proprj difetti, di quel che non la sia una persona idiota; poichè la prima, discernendo meglio il giusto dall' ingiusto, il buono dal cattivo,

avait ébranlé et diminué le pouvoir des censeurs à Rome, avait ruiné la République. Ce philosophe avait bien senti que le sort des états dépend entièrement des mœurs.

La morale consiste à connaître et à exécuter les devoirs envers nous-mêmes et envers les êtres qui nous environnent, supérieurs ou égaux; et comme les passions sont les ressorts qui nous font agir bien ou mal et d'après lesquels nos actions sont conformes à la loi ou en opposition avec elle, il s'ensuit que le juste équilibre dans les passions doit être le fruit de l'étude de la morale.

On sait d'ailleurs qu'une personne éclairée est plus prête à se corriger de ses défauts qu'une personne ignorante, parce que la première, en distinguant mieux ce qui est juste de ce qui est injuste, ce qui est bien

ha rossore de' proprj vizj; in vece che l'idiota, acciecato dalla sua ignoranza, non agisce che per istinto, e non ha tema di sciogliere il freno alle sue passioni, di cui non ne conosce tutto il pericolo.

Partendo da questo principio, ho formata l'idea del catechismo di morale, del quale ho abbozzato e promesso il piano nel primo volume di quest' opera. L'ho creduto necessario all' istruzione delle donne, non ostante la quantità immensa di libri di morale, scritti in tutte le lingue, ove questa scienza è stata trattata da penne maestre.

Oso anzi dire, che questo stesso numero infinito di libri mi ha soprattutto indotto a scrivere questo catechismo. Li di loro autori, avendo prese per mira la morale del genere umano, non han potuto far' a meno di formarne molti

de ce qui est mal, a honte de ses propres vices, au lieu que l'ignorant, aveuglé par son ignorance, n'agit que par instinct, et ne craint pas de s'abandonner à ses passions, dont il ne connaît pas tout le danger.

C'est en partant de ce principe que j'ai formé l'idée du catéchisme de morale, dont j'ai ébauché et promis le plan dans le premier volume de cet ouvrage. Je l'ai cru nécessaire pour l'instruction des femmes, malgré la quantité immense de livres de morale écrits dans toutes les langues, dans lesquels cette science a été traitée par des plumes bien exercées.

J'ose dire, de plus, que ce nombre infini de livres de morale m'a surtout décidé à écrire ce catéchisme, parce que les auteurs y ayant traité la morale du genre humain, n'ont pu se dispenser d'en former plusieurs volumes,

volumi, la cui lettura riesce difficile, per non dire impossibile per le donne, alle quali l'uso, i costumi, ed il di loro stato non permettono uno studio lungo e profondo.

Altri scrittori non han trattata che una delle parti componenti la morale, e niuno, per quanto io sappia, ha tentato di ridurre a pochi principj quanto la filosofia antica e moderna abbia detto sulle pruove dell' esistenza di Dio, e dell'immortalità dell'anima. Questo catechismo presenterà, in poche pagine, li principali argomenti filosofici e morali, tendenti a dimostrare, col solo raziocinio, queste due eterne verità, base de' costumi e della religione.

Si troverà forse che alcune nozioni siano troppo astratte, e che io non tenga la mia promessa d'adattare il tutto

dont la lecture devient difficile, pour ne pas dire impossible, à un sexe à qui l'usage, les mœurs et la condition ne permettent pas une étude suivie et profonde.

D'autres écrivains n'ont traité qu'une des parties qui composent la morale, et aucun d'entre eux, à ma connaissance, n'a essayé de réduire à peu de principes tout ce que la philosophie ancienne et moderne nous a transmis sur les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ce catéchisme présente, en peu de pages, les principaux argumens philosophiques ou moraux, tendant à démontrer, par le seul raisonnement, ces deux vérités éternelles, base des mœurs et de la religion.

On trouvera peut-être quelques notions trop abstraites, et l'on dira que je ne tiens pas ma parole d'adapter le tout à

alla intelligenza delle donne. Il savio lettore giudicherà, da' se stesso, se una materia sì sublime potea trattarsi cou argomenti volgari.

Confesso che mi sono sovente innalzato al di sopra dell' intendimento commune delle donne, sia per porre la base della morale ne' principj, sia per seguire ne' loro slanci filosofici li savj antichi e moderni; ma oltrecchè quando si parla di Dio e dell' anima, fa d'uopo che l'uomo esca, per così dire, da' limiti della natura, e percorra le regioni sublimi della metafisica, io suppongo che le madri o le aje siano dotate di bastanti cognizioni per ispiegare e far comprendere alle ragazze qualche espressione non commune, o qualche argomento filosofico.

Del resto mi son tenuto lontano,

l'intelligence des femmes ; mais le lecteur sensé jugera, par lui-même, si une matière aussi sublime pouvait être traitée avec des argumens vulgaires.

Je me suis souvent élevé, je l'avoue, au-dessus de l'entendement commun des femmes, soit pour poser la base de la morale dans les principes, soit pour suivre, dans leurs élans philosophiques, les sages anciens et modernes ; mais on sait que pour parler de Dieu et de l'âme, il faut que l'homme sorte, pour ainsi dire, des limite de la nature, et qu'il parcoure les régions sublimes de la métaphysique. D'ailleurs je suppose que les mères ou les maîtresses de pension ont assez de connaissances pour expliquer et faire comprendre aux jeunes personnes quelques expressions un peu élevées ou quelques argumens philosophiques.

Au reste, j'ai évité, autant que cette

per quanto siffatta materia poteva permetterlo, dalle astrazioni e dalle nozioni ontologiche; e quantunque un trattato di morale abbracci egualmente ambidue i sessi, ho sempre cercato, ciò non ostante ad applicarne le conseguenze a' doveri particolari delle donne.

Quel di che mi sono maggiormente occupato nello scrivere questo catechismo, è stato di far servire la filosofia a' buoni costumi, ed alla vera religione; così le donne letterate e le divote troveranno di che pascere i loro gusti differenti. Alla fabbrica del mio edifizio ho fatto contribuire la ragione e la natura, l'evangelo ed i filosofi. Un' edifizio fondato su somigliante base non può crollare che coll' universo intero.

Se non ho altro detto in poche pagine, che ciò che altri ha detto in

matière pouvait le permettre, les abstractions et toute notion ontologique; et, quoiqu'un traité de morale soit également applicable aux deux sexes, j'ai toujours cherché néanmoins à en appliquer les conséquences aux devoirs des femmes.

Ce dont je me suis occupé le plus, en écrivant ce catéchisme, a été de faire servir la philosophie aux bonnes mœurs et à la vraie religion ; ainsi les femmes lettrées et les femmes adonnées à la dévotion trouveront de quoi satisfaire leurs goûts différens. La nature et la raison, l'évangile et les philosophes ont tous contribué à la construction de mon édifice. Il est donc fondé sur une base qui ne peut être renversée qu'avec l'univers entier.

Si je n'ai dit, en peu de pages, que ce que d'autres ont dit en plu-

molti volumi; se in una materia sì delicata, trattata per un sesso più delicato ancora, non si troveranno nè idee nuove, nè nozioni ardite, ciò dipende dacchè ho voluto rendermi più utile che famoso; e per evitare il nome di temerario innovatore, ho preferito spesso le tenebre utili d'un' ignoranza sicura al nocevole lume d'una sapienza dubbiosa.

Ho detto altrove, che il primo volume di quest' opera era diretto alle madri piuttosto che alle figlie, poichè discutonsi in quello gli articoli necessarj all'educazione delle ragazze; questo secondo volume è dedicato particolarmente alle fanciulle destinate ad essere spose e madri, poichè trattansi in esso i doveri relativi a questo stato, ne' due catechismi di morale e di medicina domestica.

Quindi ho schivato, con moltissima

sieurs volumes ; si dans une matière aussi délicate, traitée par un sexe encore plus délicat, il ne se rencontre ni idées neuves, ni notions hardies, cela vient de ce que j'ai voulu me rendre plus utile que fameux ; et, pour éviter le nom de novateur téméraire, j'ai souvent préféré les ténèbres utiles d'une ignorance sûre, à la lumière dangereuse d'une science incertaine.

J'ai dit ailleurs que le premier volume de cet ouvrage était adressé aux mères plutôt qu'aux filles, parce qu'il s'agissait de discuter les articles nécessaires à l'éducation des jeunes personnes. Ce second volume est particulièrement dédié aux filles qui se destinent à être épouses et mères, puisque l'on y traite des devoirs relatifs à cet état, dans les deux catéchismes de morale et de médecine domestique.

Par ce motif, j'ai évité soigneuse-

cura in questo libro, ogni idea capace d'allarmare l'innocenza, ed ogni espressione da offendere le caste orecchie delle giovinette. Ho forzato spesso, a questo fine, la penna ricalcitrante a moderare, ed anche a scancellare alcune frasi, il di cui senso equivoco avrebbe potuto presentare delle idee ardite. Ho sacrificato, in somma, al progetto d'esser' utile, ogni desìo di brillare sia nelle idee, sia nello stile. Questo, per dire il vero, pare anche a me un poco scolastico, ma essendo lo stile proprio de' catechismi, il lettore benevolo sarà assai indulgente per soffrirlo e perdonarmelo in grazia della dirittura delle mie intenzioni.

ment dans ce livre toute idée capable d'alarmer l'innocence, et toutes les expressions qui auraient pu blesser les chastes oreilles des demoiselles. J'ai souvent forcé ma plume revêche à modérer, et même à effacer des phrases dont le sens équivoque aurait pu donner lieu à des idées hardies. Enfin, j'ai sacrifié au projet d'être utile, tout désir de briller, soit dans les idées, soit dans le style. Le style, à dire la vérité, me paraît sentir l'école; mais c'est le style propre des catéchismes, et le lecteur sera assez indulgent pour le souffrir et me le pardonner en faveur de la droiture de mes intentions.

# L'AMICO DEL BEL SESSO.

## CATECHISMO DI MORALE.

### PRINCIPJ.

### ARTICOLO I.°

*Dell' esistenza d'una legge morale.*

I. *Domanda.* Abbiamo noi bisogno d'una legge morale?

*Risposta.* Non c' è dubbio che noi sentiamo le leggi fisiche, ma per ben vivere ci fa d'uopo non solo sentirle, ma regolarle ed ordinarle al fine della vita, cioè al *minimo de' mali.* A questo fine abbiamo bisogno d'una regola chiara e costante.

# L'AMI DU BEAU SEXE,

## CATÉCHISME DE MORALE.

### PRINCIPES.

### ARTICLE I.er

*De l'existence d'une loi morale.*

I. *Demande.* Avons-nous besoin d'une loi morale ?

*Réponse.* Il n'y a aucun doute que nous ne sentions les lois physiques ; mais pour bien vivre, il nous faut non-seulement les sentir, mais encore les régler et les diriger pour obtenir le but qu'on se propose dans la vie, c'est-à-dire le *minima de malis*, le moindre des maux. Ce n'est qu'à cette fin

Oltre a ciò essendo noi composti di due sostanze (Vede più sotto part. I. art. V.), le nostre azioni possono essere *meccaniche* o *morali*. Diconsi meccaniche quelle che nascono o dalla forza energica del corpo, o dalla pressione degli esterni oggetti, come la vegetazione; il moto del cuore, l'azione dell' elasticità delle fibre, la sequestrazione degli umori, etc. Chiamansi azioni morali quelle che son figlie della nostra ragione e della nostra libertà. Or, se le prime son dirette dalla legge generale dell' universo, a cui sono soggetti tutti gli esseri animati, le seconde non possono esserlo che da una legge di ragione, legge morale che abbracci le azioni libere degli esseri intelligenti.

II. *Domanda*. Ma se abbiamo la ragione il di cui impiego è di dirigere le nostre azioni libere, par che questa legge morale sia tutt'affatto inutile?

*Risposta*. La ragione non è che la facoltà calcolatrice; or per ben calcolare fan di mestieri certe evidenti e fisse massime

que nous avons besoin d'une règle claire et constante.

Nous sommes composés de deux substances (voyez ci-après part. I., art. V); nos actions peuvent donc être ou *mécaniques* ou *morales*. On appelle actions mécaniques celles qui naissent ou de la force énergique des corps; ou de la pression des objets extérieurs, comme la végétation, le mouvement du cœur, l'action de l'élasticité des fibres, la division des humeurs, etc. On appelle actions morales celles qui proviennent de notre raison et de notre liberté. Si les premières sont dirigées par la loi générale de l'univers à laquelle tous les êtres animés sont sujets, celles-ci ne peuvent l'être que par la loi de la raison, loi morale qui embrasse les actions libres des êtres intelligens.

II. *Demande.* Mais si nous avons la raison dont l'emploi est de diriger nos actions libres, il semble que cette loi morale est tout-à-fait inutile?

*Réponse.* La raison n'est que la faculté calculatrice. Or, pour bien calculer, il faut partir de quelques principes certains et évidens,

e queste massime appunto formano la legge della ragione. Altro uffizio della ragione è di misurare i gradi di bontà o di malvagità d'un' azione libera, il che non può eseguirsi che paragonando l'azione ad un dato principio chiaro, evidente, universale; e dalla consonanza o dissonanza dell' azione con questo principio, giudicare s'ella è giusta od iniqua. Questa modificazione della ragione dicesi coscienza (*). Se la ragione fosse legge a se medesima, sarebbe giudice e legge nel tempo stesso, il che importa dispotismo, ed il dispotismo non è opera della natura.

III. *Domanda.* Questa legge morale è ella figlia dell'ordine dell'universo?

*Risposta.* L'uomo è un degli esseri di questo mondo, dunque ha essenza e proprietà diverse da tutto quel che non è uomo. Imperocchè, se nell' universo vi sono

---

(*) La lingua greca sempre filosofica, chiamò questa facoltà dell' anima, *Sinedesis*, come chi dicesse *l'accozzare insieme e sedére ad un tratto più cose, e paragonarle tra loro.*

et ce sont précisément ces principes qui forment la loi de la raison. La raison sert encore à déterminer les degrés de bonté ou d'iniquité d'une action libre, ce qui ne peut se faire qu'en comparant l'action à un principe reçu, clair, évident, universel, et de la consonnance ou dissonance de l'action avec ce principe, jugeant si elle est juste ou non. Cette modification de la raison s'appelle conscience (*). Si la raison était loi à elle-même, élle serait juge et loi en même temps, ce qui constitue le despotisme, et le despotisme n'est pas l'ouvrage de la nature.

III. *Demande*. Cette loi morale est-elle fille de l'ordre de l'univers?

*Réponse*. L'homme est un des êtres de ce monde; la nature l'a gratifié d'une essence et de qualités différentes de tout ce qui n'est pas homme. S'il y a dans l'univers des dis-

(*) La langue grecque, toujours philosophique, nomma cette faculté de l'âme, *Sinedesis*, c'est-à-dire, *la faculté d'assembler et voir d'un même coup d'œil plusieurs choses à la fois, et les comparer entre elles.*

distinzioni e diversità di sostanze e d'essenze, vi debbono esser parimente distinzioni e diversità di proprietà; l'una di queste cose non potendo essere senza l'altra. Non vi siano, in ipotesi, proprietà di esseri, non v'è in conseguenza distinzione, e se non v' è distinzione d' esseri, tutto è o un' infinita indivisibile sostanza, o un caos; il che è assurdo (ved. più sotto part. I. art. I. n.° 2. e seguenti). Or la natura non produce l'uomo in genere, sì bene questo e quell' uomo; in conseguenza quel ch' è proprio dell' uomo, è proprio dell' individuo, o sia della persona. Quindi se due persone son due e non una, le loro proprietà, ancorchè simili, saranno così distinte come le persone. Da ciò ne siegue che, se per l'ordine del mondo abbiamo delle proprietà che ci distinguono da tuttocciò che non è noi, e che ci fissano nel piano che occupiamo, queste proprietà, senza le quali cesseremmo d'essere quel che siamo, sono altrettanti diritti che la legge universale del mondo deve garantirci; poichè, essendo noi un degli anelli nella catena degli esseri, la legge dell'ordine

tinctions et des différences de substances et d'essences, il doit également y avoir des distinctions et des différences de propriétés essentielles, car l'une de ces choses ne peut pas être sans l'autre. Si, par hasard, les êtres n'avaient point de propriétés à eux, il n'y aurait aucune distinction dans le monde, et s'il n'y avait point de distinction parmi les êtres, le tout serait une substance infinie et indivisible, ou un cahos, ce qui est absurde (voyez ci-après part. I., art. I., n.° 2 et suiv.). Or la nature ne fait pas d'espèce, mais des individus; en conséquence, ce qui est propre à l'homme est propre aussi à son individu et à sa personne. Ainsi, si deux personnes sont deux et non une, leurs propriétés, quoique semblables, seront aussi distinctes que les personnes. Il suit de là que si, en vertu de l'ordre général qui règne parmi tous les êtres créés, nous avons des facultés qui nous distingent de tout ce qui n'est pas nous, et qui nous fixent dans le plan que nous occupons, ces propriétés essentielles, sans lesquelles nous cesserions d'être ce que nous sommes, sont autant de droits que la loi universelle doit nous garantir; car, éta-

non può non esser garante di questo stess' ordine, e di ciò che lo costituisce.

Quest' ordine, da cui riconosciamo siffatti diritti, e la legge che li regola, è quell' appunto che dicesi legge morale. Dunque la legge morale è figlia dell' ordine dell' universo.

IV. *Domanda.* Quali sono queste nostre proprietà che costituiscono in noi altrettanti diritti?

*Risposta.* Sono di tre generi, 1.° quelle che portiamo con noi nascendo, come le doti del corpo e dell' animo, la vita, la libertà, e i diritti a tutto quel ch' è in terra, donde dipende la nostra vita e la nostra felicità. Questi diritti sono da noi inseparabili, quanto all' essenza, comecchè la di loro modificazione, il di loro uso, possano divenire da' genitori, del governo, etc. Pe'l fine medesimo per cui la natura celi ha dati, val' a dire per istar meglio; 2.° quelle che acquistiamo in forza delle prime, come i lavori delle nostre mani, le opere de' nostri talenti, i figli, etc., perchè tutto quel che proviene dall' essenza

nous-mêmes dans la chaîne des êtres, la loi de l'ordre ne peut pas être garant de cet ordre même et de tout ce qui le constitue.

Cet ordre, duquel nous reconnaissons les droits incontestables et la loi qui les règle, constitue ce que nous appelons loi morale. Donc la loi morale est fille de l'ordre de l'univers.

IV. *Demande*. Quelles sont ces propriétés qui constituent en nous autant de droits?

*Réponse*. Elles sont de trois genres: 1.°, celles que nous portons avec nous en naissant, comme les prérogatives du corps et de l'âme, la vie, la liberté, et les droits à tout ce qui est sur la terre, et dont notre vie et notre bonheur dépendent. Ces droits sont inséparables de nous, quant à leur essence, quoique leur modification et leur usage puissent appartenir aux parens, au gouvernement, etc. dans les mêmes vues pour lesquelles la nature nous en a fait présent, c'est-àdire, pour être mieux. 2.°, celles que nous acquérons en vertu des premières, comme les ouvrages de nos mains, le produit de nos talens, les enfans, etc.; car tout ce qui provient

e proprietà d'una cosa, dee riputarsi sua proprietà, purchè, ciò non si faccia col togliere o scemare le proprietà altrui. 3.° Finalmente quelle che ci procacciamo co' patti e co' contratti, senza non dimenò uscire dal piano in cui la natura ci ha posti; val' a dire senza opprimere gli altri i cui diritti ingeniti sono eguali ai nostri.

de l'essence et de la propriété d'une chose doit être regardé comme sa propriété, pourvu que celle des autres ne souffre en aucune manière. 3.° enfin, celles que nous nous procurons par les traités et les conventions, sans cependant sortir du plan où la nature nous a mis, c'est-à-dire sans opprimer les autres dont les droits sont égaux aux nôtres.

## ARTICOLO II.°

### *Dell' essenza della legge morale.*

I. *Domanda.* Qual' è il principio della legge morale?

*Risposta.* Se questa legge è fondata su i rapporti che abbiamo con tutto quel che ci circonda, dal che derivano i nostri diritti e i nostri doveri, il di lei principio non può essere altro che il seguente: *Serba i diritti altrui, e se li avrai violati, studiati di rimetterli nel primo grado;* o in altre parole: *Non voler per altri ciocchè non vuoi per te.*

II. *Domanda.* Da quali caratteristiche si può riconoscere che questo principio è quello della legge morale di natura?

*Risposta.* Dall' essere vero, universale, certo, immutabile ed obligatorio, caratteristiche necessarie a formare una legge di natura.

## ARTICLE II.

### *De l'essence de la loi morale.*

I. *Demande.* Quel est le principe de la loi morale ?

*Réponse.* Si cette loi est fondée sur les rapports que nous avons avec tout ce qui nous environne, d'où dérivent nos droits et nos devoirs, son principe ne peut être que le suivant : *Respecte les droits des autres, et quand tu les auras violés, empresse-toi de les remettre dans leur premier état ;* ou, en d'autres termes : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse.*

II. *Demande.* Par quels caractères peut-on reconnaître que ce principe est celui de la loi morale ?

*Réponse.* Parce qu'il est vrai, universel, certain, immuable et obligatoire, caractères qui distinguent une loi de la nature. Or,

Or egli è facile dimostrare che il principio ; *serba i diritti*, o *non voler per altri ciocchè non vuoi per te*, è *vero*, perche è fondato sulla natura, e le leggi fisiche del mondo sono il fondamento su cui poggiano le morali ; è *universale*, perchè è sentito dalla coscienza di tutti gli uomini, a meno che non siano prevenuti ed occupati dalle tenebre dell' ignoranza, o dai vapori delle passioni; è *certo*, perchè deriva dalle nostre proprietà essenziali per le quali siamo quel che siamo; è *immutabile*, perchè poggiando su uno degli esseri, non può non seguire l'ordine di cui fa parte; or l'ordine dell' universo è immutabile come le leggi che lo costituiscono; finalmente questo principio della legge morale è *obligatorio*, perchè è armato di pene e di premj.

III. *Domanda.* Quali sono queste pene e questi premj della legge morale di natura ?

*Risposta.* Le pene ed i premj della morale sono di due generi, interni, ed esterni. Li primi si sentono in quello stesso tribunale, in cui è promulgata la legge *serba*

il est aisé de démontrer que le principe *respecte les droits*, ou *ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*, est *vrai*, parce qu'il est fondé sur la nature, et les lois physiques du monde sont la base sur laquelle reposent les lois morales ; il est *universel*, parce qu'il est senti par la conscience de tous les hommes, à moins qu'ils ne soient enveloppés des ténèbres de l'ignorance, ou prédominés par des passions ; il est *certain*, parce qu'il prend sa source dans nos propriétés essentielles, par lesquelles nous sommes ce que nous sommes ; il est *immuable*, parce qu'étant lié aux anneaux de la grande chaîne des êtres, il doit suivre l'ordre dont il fait partie : or, l'ordre de l'univers est immuable autant que les lois qui le forment ; enfin, ce principe de la loi morale est *obligatoire*, parce qu'il menace des peines et promet des récompenses.

III. *Demande*. Quelles sont les peines et les récompenses de la loi morale de nature ?

*Réponse*. Les peines et les récompenses de la morale sont de deux genres, internes ou externes. Les premières émanent de ce tribunal même où la loi *respecte les droits*

*i diritti di ciascuno*, cioè nella coscienza. La violazione d'ogni diritto è immediatamente seguita da un dolore e rancore d'animo, da' rimorsi, da' timori, dall' odio del genere umano; ed ecco la pena interna; l'osservare i doveri, ed il rispettare i diritti producono la tranquillità dell' animo, l'amore e la benevolenza degli altri uomini; ed ecco il premio.

Le pene esterne si risentono tostocchè si è violato un diritto, o di noi stessi, o degli altri. Il ghiottone, il dissoluto, il beone, il brutale, quegli che non pone alcun limite ai suoi piaceri, ed anche a' suoi travagli, offende i diritti del suo proprio individuo, ed è tosto punito colla perdita della salute. Il ladro, l'adultero, il calunniatore, il fraudolento non serba i diritti degli altri, e trova la sua pena nella vendetta che si vorrà prender di lui, nell'odio, e nell' ira degli offesi.

IV. *Domanda.* Ma questo principio che voi dite ingenito, vero, certo, universale, etc., alcuni filosofi l'han creduto figlio dell' educazione, e non della natura. Questa opinione è ella fondata?

*de chacun* est promulguée, c'est-à-dire, de la conscience. Toute violation de droits est bientôt suivie par la douleur et la tristesse, par les remords, les craintes, la haine du genre humain, et voilà la peine interne. L'observance des devoirs et le respect pour les droits des autres produisent la tranquillité de l'âme, l'amour et la bienveillance des autres hommes, et voilà la récompense.

On sent les peines externes aussitôt qu'on a violé un droit ou de nous-mêmes ou des autres. Le gourmand, le débauché, l'ivrogne, le brutal, celui qui ne met point de bornes à ses plaisirs, et même à ses travaux, offense les droits de son propre individu, et il est bientôt puni par la perte de sa santé. Le voleur, l'adultère, le calomniateur, le fripon ne respecte pas les droits d'autrui, et il trouve sa peine dans la vengeance des autres, dans la haine et dans la colère des offensés.

IV. *Demande.* Mais quelques philosophes ont cru que ce principe que vous dites inné, vrai, certain, universel, etc., était un effet de l'éducation et non de la nature. Cette opinion est-elle fondée?

*Risposta*. Questi filosofi sarebbero stati più conseguenti se avessero detto che l'opposto di questo principio è figlio dell' educazione, val' a dire dello sregolamento delle nostre passioni. Se i primi fatti iniqui d'ogni uomo, e d'ogni donna, a meno che non siano incalliti nel male, combattono colla natura tremante e palpitante, e lasciano sempre un rimorso; se questa legge di natura ci si promulga nel tribunale della ragione, per cui non siamo contenti che quando siamo veramente virtuosi; se tutti sentono che non si vuol torre nè i diritti al padrone del mondo, nè i suoi a se, nè gli altrui agli altri, ne siegue che la legge di natura, legge di giustizia e di probità, è un senso interno ed indelebile, e la prima natura dell' uomo,

Le passioni possono bensì indurci nell' opposto di questa legge, ma i timori, i rimorsi, le pene che allora ci sieguono non son' essi effetti de' rapporti dissonanti della natura oltraggiata? Non altrimente, che sino al momento in cui l'orecchio non

*Réponse.* Ces philosophes auraient été sans doute plus conséquens s'ils avaient dit que l'opposé de cet principe était un effet de l'éducation, c'est-à-dire du dérèglement de nos passions. Si les premiers faits iniqués de tout homme et de toute femme, à moins qu'ils ne soient endurcis dans le mal, combattent avec la nature tremblante et palpitante, et laissent toujours un remords; si cette loi de nature nous est promulguée dans le tribunal de la raison (et nous ne sommes jamais si contens que lorsque nous sommes vraiment vertueux); si on sent universellement qu'on ne doit ôter ni les droits au maître du monde, ni les nôtres à nous-mêmes, ni ceux d'autrui aux autres, il s'ensuit que la loi de nature, loi de justice et de probité, est un sens interne et indélébile, et, pour ainsi dire, la première nature de l'homme.

Les passions peuvent nous induire dans l'opposé de cette loi, mais les craintes, les peines, les remords, qui nous accompagnent alors ne sont-ils pas des effets dissonans de la nature outragée ? c'est pourquoi le cœur frémit à l'aspect du crime toutes

sia incallito a certe stridule dissonanti voci ; tutt' i nervi si aggrinzano nell' udirle , così il core freme ove non sia per lunga stagione avvezzo alle iniquità : effetto dunque di natura , non di prevenzione.

V. *Domanda.* Questa verità può ella dimostrarsi co' fatti e coll' istoria ?

*Risposta.* Benchè ciocchè si sente non abbia bisogno d'essere dimostrato , nondimeno domandate anche agli assassini di professione , e non ne troverete alcuno che sostenga come massima , *esser lecito lo spogliare e l'uccidere i suoi simili ;* e se lo fa , crede di trovare , per il suo delitto , un' eccezione alla regola nel suo proprio bisogno , nell' altrui sevizia o ingordigia , nelle circostanze del tempo , etc.

Un ladro , dove non si abbacini nell' ipotesi , dirà nel suo core : « è un' ingiustizia attentare al diritto d'un' altro uomo ; » se dunque quel che io prendo è d'altri , fo » contro la legge , e sono nella pena della » legge ».

Questo stesso raziocinio si fa da ognuno

les fois qu'il n'y est pas accoutumé par une longue habitude, ainsi que des sons dissonans ou trop aigus irritent les nerfs de ceux qui n'ont point l'oreille endurcie.

V. *Demande.* Cette vérité peut-elle être prouvée par l'expérience et par l'histoire?

*Réponse.* Quoiqu'on n'ait pas besoin de prouver ce qu'on sent, néanmoins qu'on interroge les assassins même de profession, et l'on n'en trouvera pas un seul qui affirme *qu'il soit permis de voler et de tuer ses semblables*; et s'il le fait, il croit que le besoin où il se trouve, la cruauté et l'avidité des autres, les circonstances du temps, etc. forment pour son crime une exception à la règle.

Un voleur, dans les momens où la raison peut se faire entendre, dira toujours dans son cœur: « C'est une injustice d'usurper » le droit d'un autre; si donc ce que je » prends n'est pas à moi, mais aux au- » tres, je transgresse la loi, et je mérite » la peine prononcée par la loi ».

Ce même raisonnement se fait par tous

che commette un' ingiustizia manifesta, o una disonestà qualunque.

Gli ateniesi condannarono Socrate, e poi lo piansero e l'onorarono d'una statua. Li Canadesi piangono doppo aver sacrificato un nemico. Allorchè Americo Vespucci scoprì il Tucatan, vi trovò popoli semplici, temperanti, giusti, amici, ignoranti i vizj de' popoli, che diconsi colti. Gli Europei li resero schiavi, e li fecero servire a satollare la loro ingordigia; li sottoposero alle carrette, agli aratri come i buoi, e gli asini, e gli abitanti del Tucatan divennero fieri ed ingiusti. Questo prova che la prima natura dell' uomo non è nè feroce, nè crudele.

VI. *Domanda.* Quali sono le conseguenze di questi principj?

*Risposta.* Che li rapporti che l'uomo e la donna hanno con tutto quel che li circonda, precede, o siegue, formano la base della legge di natura. Che se io ho proprietà, dunque gli altri han doveri verso di me. D'altra parte, che se gli altri han proprietà, dunque han diritti; che se han

ceux qui commettent une injustice évidente, ou une malhonnêteté quelconque.

Les Athéniens condamnèrent Socrate, et ensuite ils le regretèrent et lui élevèrent une statue. Les Canadiens pleurent après avoir immolé un ennemi. Lorsqu'Améric Vespuce découvrit le Tucatan, il y trouva les peuples simples, tempérans, justes, amis, ignorant les vices des nations qu'on appelle policées. Les Européens les rendirent esclaves, et les firent servir à rassasier leur avidité. Ils les attachèrent aux charrues, leur firent traîner des voitures comme les bœufs et les ânes; et les habitans du Tucatan devinrent fiers et injustes. Cela prouve que la première nature de l'homme n'est ni féroce ni cruelle.

VI. *Demande.* Quelles sont les conséquences de ces principes?

*Réponse.* Que les rapports que l'homme ou la femme ont avec tout ce qui les entoure, précède ou suit, constituent la base de la loi de nature; que si j'ai des propriétés essentielles, donc j'ai des droits; que si les autres ont des propriétés, donc ils ont des droits; que s'ils ont des droits,

diritti, dunque ho doveri verso loro.

Or siccome tuttocciò ch' esiste, oltre di noi, può essere o nostro superiore, o nostro eguale, ne siegue che i nostri doveri sono di tre sorti : 1°. doveri verso l'essere ch' è al di sopra di noi ; 2°. doveri verso noi stessi ; 3°. doveri verso gli altri.

L'analisi di questi differenti diritti e doveri farà il soggetto di questo catechismo.

donc j'ai des devoirs à remplir envers eux.

Comme tout ce qui existe au delà de nous peut être ou notre supérieur ou notre égal, il s'ensuit que nos devoirs sont de trois genres : 1°. devoirs envers l'être qui est au-dessus de nous ; 2°. devoirs envers nous-mêmes ; 3°. devoirs envers les autres.

L'analise de ces différens droits et devoirs forme le sujet de ce catéchisme.

# PARTE PRIMA.

## DOVERI VERSO DIO.

---

### ARTICOLO I.°

*Pruove filosofiche dell' esistenza di Dio.*

I. *Domanda.* Esiste egli un' ente supremo?

*Risposta.* Per negare l'esistenza di Dio bisogna esser cieco, assurdo ed ingrato. Tuttocciò ch'esiste, sì nel fisico come nel morale, predica l'esistenza d'un' essere supremo, d'una prima cagione senza la quale non vi potrebb' essere nè armonia negli esseri, nè ordine nell' universo, nè morale per l' uomo socievole. Quindi gli argomenti che provano questa verità dividonsi in filosofici, e morali.

# PARTIE PREMIÈRE.

## DES DEVOIRS ENVERS DIEU.

---

### ARTICLE I.er

*Preuves philosophiques de l'existence de Dieu.*

I. *Demande.* Existe-t-il un être suprême?

*Réponse.* Pour nier l'existence de Dieu il faut être aveugle, absurde et ingrat. Tout ce qui existe, soit dans le physique, soit dans le moral, annonce l'existence d'un être suprême, d'une première cause sans laquelle il n'y aurait ni harmonie dans les êtres, ni ordre dans l'univers, ni morale pour l'homme de la société. C'est pourquoi les argumens qui prouvent cette vérité peuvent être philosophiques ou moraux.

II. *Domanda.* Donde possono cavarsi le prove filosofiche dell' esistenza di Dio ?

*Risposta.* Dall' esistenza dell' universo, dall' armonia e dall' ordine che regnano tra gli esseri che lo compongono. Questo mondo esiste, ed esiste con ordine. Or quanto veggiamo, o può esser figlio dell' azzardo, o esistere *ab eterno*, o essere stato prodotto e ordinato da una prima cagione.

Dimostrando false le due prime ipotesi, non resta che di convenire dell' esistenza d'un' essere supremo.

III. *Domanda.* Ma c' è egli ordine in questo universo ?

*Risposta.* Per poco che riflettiamo sulle cause ed effetti della natura, siamo tosto convinti non esistere alcun' essere che non sia il centro di molti altri che si rapportano a lui, nell' atto ch' egli stesso tende verso un centro particolare, chè non è dal canto suo che un punto della circonferenza d'un' altro sistema più esteso. Or questa catena degli esseri è appunto quel che dicesi ordine, il quale è da per se una delle più

II. *Demande.* D'où peut-on tirer les preuves philosophiques de l'existence de Dieu ?

*Réponse.* De l'existence de l'univers, de l'harmonie et de l'ordre qui règne parmi les êtres qui le composent. Ce monde existe, et il existe avec ordre. Or, tout ce que nous voyons peut être l'effet du hasard, ou exister de toute éternité, ou avoir été produit et ordonné par une première cause.

Si nous parvenons à démontrer la fausseté des deux premières hypothèses, il ne reste qu'à convenir de l'existence d'un être suprême.

III. *Demande.* Mais y a-t-il de l'ordre dans cet univers ?

*Réponse.* Pour peu que nous réfléchissions sur les causes et les effets de la nature, nous serons bientôt convaincus qu'il n'y a aucun être qui ne soit le centre de beaucoup d'autres qui se rapportent à lui ; pendant qu'il tend lui-même vers un centre particulier, qui, de son côté, n'est qu'un point de la circonférence d'un autre système plus étendu. Or, cette chaîne des êtres est précisément ce qu'on appelle *ordre*, qui,

forti dimostrazioni dell' esistenza di Dio; poichè la materia, per concorrere all' organizzazione della gran macchina non ha potuto, da se sola, acquistare questa folla di moti differenti che si bilanciano continuamente senza distruggersi. Finalmente non basta egli guardar l'universo per esser convinto, che c' è dell' ordine?

IV. *Domanda.* Li difensori dell' azzardo non possono essi replicare che i mondi, a forza di muoversi in tutte le direzioni immaginabili pello spazio di moltissimi secoli, siano giunti a trovar da loro stessi il cammino che sieguono oggi giorno, e formare quell' armonia che osservasi tra gli esseri dell' universo?

*Risposta.* L'ipotesi che ammette una moltitudine di secoli, primacchè si sia trovata l'armonia de' mondi, è l'ultimo periodo del delirio filosofico. Le sfere celesti non han potuto muoversi a caso nello spazio, senza distruggersi. La parola *azzardo* non denota alcuna idea; non è che il corso delle operazioni della natura che il nostro debole intendimento non può nè prevedere nè scorgere.

lui-même, est une des plus fortes démonstrations de l'existence de Dieu ; car la matière, pour concourir à l'organisation de la grande machine, n'a pu d'elle-même acquérir cette foule de mouvemens différens qui se balancent continuellement sans se détruire. Ne suffit-il pas enfin de regarder l'univers pour être convaincu qu'il y a de l'ordre ?

IV. *Demande.* Les partisans du hasard ne peuvent-ils pas répliquer que les mondes, à force de se mouvoir dans toutes les directions possibles pendant l'espace de plusieurs siècles, sont parvenus d'eux-mêmes à trouver la route qu'ils suivent à présent, et à former ainsi cette harmonie qu'on admire parmi les êtres de l'univers ?

*Réponse.* L'hypothèse qui suppose un nombre quelconque de siècles avant qu'on ait trouvé l'harmonie des mondes, est la dernière période du délire philosophique. Les sphères célestes n'ont pu se mouvoir au hasard dans l'espace, sans s'entre-détruire. Le mot *hasard* ne désigne aucune idée ; il n'est que le cours des opérations de la nature que notre faible entendement ne peut ni prévoir ni approfondir.

Noi siam persuasi che dai caratteri della stamperia gettati a caso su una tavola non ne risulterà mai nè l'Iliade d'Omero, nè l'Eneide di Virgilio; che dall' azione insensibile dell' aria o del fuoco sopra un pezzo di marmo non sarà mai formato il gruppo di Laocoonte, nè l'Apollo di Belvedere. Se l'azzardo non può dunque produrre queste deboli opere umane, alla formazione delle quali crediamo necessario un fine, un' ordine ed un disegno, come si può ragionevolmente pretendere che l'azzardo ed il fortuito accozzamento degli atomi abbian prodotto l'ordine ammirabile del mondo?

V. *Domanda*. Qual' è la conseguenza di questo raziocinio?

*Risposta*. Che se l'architettura generale dell' universo manifesta un' unità di disegno, e per consequenza, un' ordine; il disegno e l'ordine non potendo essere senza una prescienza che abbia potuto prevedere, ed allontanare dal suo piano tuttocciò ch' è disordine, deve in conseguenza esistere, una suprema intelligenza, un primo ordinatore.

In effetto la scienza delle virtù, delle forze

Nous sommes persuadés que si des caractères de l'imprimerie étaient jetés au hasard sur une table, il n'en résulterait jamais ni l'Iliade d'Homère ni l'Enéide de Virgile ; que de l'action insensible de l'air, ou du feu, sur un morceau de marbre, l'on n'aura jamais ni le groupe de Laocoon, ni l'Apollon du Belvédère. Donc si le hasard ne peut produire ces faibles ouvrages des hommes, pour lesquels nous croyons nécessaire un but, un ordre, et du dessin, comment peut-on raisonnablement prétendre que le hasard, ou l'assemblage casuel des atomes, ait produit l'ordre admirable de l'univers ?

V. *Demande.* Quelle est la conséquence de ce raisonnement ?

*Réponse.* Que si l'architecture générale de l'univers décèle une unité de dessein, et par conséquent de l'ordre, le dessein et l'ordre ne pouvant être sans une prescience qui ait pu prévoir et éloigner de son plan tout ce qui était désordre, donc une intelligence suprême, un premier ordonnateur doit exister.

En effet, la connaissance des vertus, des

e delle proprietà degli esseri è necessaria in colui che vuol combinare insieme e ad un solo scopo, esseri differenti tra loro. Se il chimico, non conoscesse le proprietà del solfo, del salnitro e del carbone, e se in questa ignoranza ardisse meschiarli insieme, non sarebb' egli medesimo la prima vittima della loro esplosione?

E certo che il fine del numero incredibile delle taute forze, e delle tante molle che servono a far muovere la gran macchina dell' universo, sia stato l'armonia che vi osserviamo. Non si può, per esempio, negare che il fine di ogni organizzazione nel mondo animale non sia la propagazione e l'esistenza di cadauna specie; che l'occhio non sia fatto per vedere, l'orecchio per sentire, il moto della sistole e della diastole per servire di bilanciere alla macchina umana. Or se vi è un fine in tuttocciò che si muove, ci debb' essere un' ordine, e se c'è un' ordine, dee necessariamente esistere un Dio principio d'ogni ordine.

Che! tutto si muove nell' universo, e non ci sarebbe un primo motore? Tutti li prodigj della natura sarebbero effetti senza causa?

forces et des propriétés des êtres est nécessaire à celui qui veut combiner ensemble et pour le même but des êtres hétérogènes. Le chimiste qui ne connaîtrait pas les propriétés du soufre, du salpêtre et du charbon, et qui, dans cette ignorance, oserait les mêler, ne serait-il pas la première victime de leur explosion ?

Il est certain que le but du nombre incroyable de tant de ressorts qui servent à faire marcher la grande machine de l'univers a été l'harmonie que nous y observons. L'on ne peut, par exemple, nier que le but de toute organisation dans le monde animal ne soit la propagation et l'existence de chaque espèce ; que l'œil ne soit fait pour voir, l'oreille pour entendre, le mouvement de la systole et de la diastole pour servir de balancier au corps humain. Or, s'il y a une fin dans tout ce qui se meut, il doit y avoir un ordre, et s'il y a de l'ordre, il doit nécessairement exister un Dieu, principe de tout ordre.

Quoi ! tout se meut dans l'univers, et il n'y aurait point de premier moteur ? tous les prodiges de la nature seraient des effets sans cause ?

VI. *Domanda.* Ma se il mondo esistesse *ab aeterno*, tutte queste ragioni sarebbero di niun valore. Che rispondere ad un' uomo il quale v' assicura che tuttocciò ch' esiste, ha sempre esistito tale quale lo vediamo oggigiorno?

*Risposta.* L'eternità del mondo è un secondo delirio filosofico, non molto dissimile da quello che fa derivar tutto dall' azzardo. Io vorrei dapprima che i materialisti mi definissero l'eternità; che s' essi non possono concepire un tempo eterno che si divide, e di cui una parte è già scorsa, io sono in diritto di risponder loro: come volete persuadermi una verità che voi stessi non capite?

In secondo luogo, ciocch' è eterno non può subire alcun cambiamento, poichè se cambia è soggetto ad esser diviso; ciocchè si divide non può esser' unico, e ciocchè non è unico non può esser' eterno. Or la materia cambia, e prende ogni giorno nuove forme; dunque non può esser' eterna.

VII. *Domanda.* Li materialisti convengono che le forme variano, ma sostengono che l'essenza degli esseri non varia; perchè

VI. *Demande.* Mais si le monde était de toute éternité, toutes ces raisons n'auraient aucune force. Que répondre à un homme qui affirme que tout ce qui est a toujours été tel que nous le voyons aujourd'hui ?

*Réponse.* L'éternité du monde est un second délire philosophique assez semblable à celui qui fait dériver le tout du hasard. D'abord je voudrais que les matérialistes définissent l'éternité : s'ils ne peuvent pas concevoir un temps éternel qui se subdivise, et dont une partie s'est déjà écoulée, je suis toujours en droit de leur dire : comment voulez-vous me persuader une chose que vous ne concevez point vous-mêmes ?

D'ailleurs, ce qui est éternel ne peut subir aucun changement ; car, s'il change, on peut le partager ; ce qu'on partage ne peut pas être unique ; et ce qui n'est pas unique ne peut être éternel. Or, la matière change et prend tous les jours de nouvelles formes, elle ne peut donc pas être éternelle.

VII. *Demande.* Les matérialistes conviennent que les formes changent, mais ils affirment que l'essence des êtres ne varie pas ;

dunque i primi elementi non possono esser' eterni, nell' atto che le loro forme sono acquistate ?

*Risposta.* Li primi elementi non possono esser' eterni, cioè esistenti da loro stessi. Se fossero tali, bisognerebbe supporli dotati di somma intelligenza, per aver potuto dare a loro medesimi quelle forme varie ed ordinate, da cui risulta l'armonia dell' universo, poichè si è dimostrato nº. V, che l'ordine non può esser prodotto che da una somma intelligenza. Nell' ipotesi dunque dell' eternità de' primi elementi, il materialista li divinizza, e crea tanti Dei quanti sono li primi componenti de' corpi.

Io posso concepire che i primi elementi sono indestruttibili, poichè non possono essere il soggetto d'alcuna divisione, ma sfido gl' ingegni li più acuti a persuadersi come possano esser' eterni. Se in tal materia non devo ragionare che da quel che vedo, son costretto di confessare che tuttocciò ch' esiste è una catena non interrotta di cause e d'effetti. Or poss' io ragionevolmente immaginare una catena in cui manca il primo anello ? Se tutto si tiene

pourquoi donc les premiers élémens ne peuvent-ils pas être éternels pendant que leurs formes sont acquises ?

*Réponse*. Les premiers élémens ne peuvent pas être éternels, c'est-à-dire existans d'eux-mêmes. S'ils étaient tels, il faudrait les supposer doués d'une suprême intelligence pour avoir pu donner à eux-mêmes ces formes différentes et ordonnées dont résulte l'harmonie de l'univers, car nous avons prouvé n°. V, que l'ordre ne peut être produit que par une suprême intelligence. Dans l'hypothèse donc de l'éternité des premiers élémens, le matérialiste les divinise en créant autant de dieux que d'élémens.

Je puis bien concevoir que les premiers élémens ne peuvent être détruits, parce qu'ils ne peuvent être le sujet d'aucune division ; mais je défie les esprits les plus fins de pouvoir se persuader comment ils pourraient être éternels ; si je ne dois, en cette matière, raisonner que par ce que je vois, je suis obligé d'avouer que tout ce qui existe est une chaîne non interrompue de causes et d'effets. Or, puis-je raisonnablement imaginer une chaîne où manque le premier

strettamente ligato nella grande scala degli esseri ; se ciocch' è effetto per rapporto a questa causa , è causa per rapporto ad un' effetto subordinato , posso io mai immaginare un progresso di cause e d'effetti all' infinito ? Siccome trovo che la gallina fa l'uovo , e l'uovo fa la gallina , così naturalmente son portato a domandarmi : *chì ha fatto la prima gallina.* Una serie eterna d'uova e di galline ripugna alla mia ragione , e confonde la mia immaginazione. Sento dunque che un certo istinto naturale , cioè la voce della ragione mi costringe ad ammettere un' essere supremo , una prima cagione.

anneau ? Si tout se tient étroitement lié dans la grande échelle des êtres ; si ce qui est effet par rapport à cette cause, est cause par rapport à un autre effet subordonné, puis-je jamais imaginer une progression de causes et d'effets jusqu'à l'infini ? Comme je trouve que la poule fait l'œuf, et que l'œuf fait la poule, ainsi naturellement je suis porté à me demander : *qui est-ce qui a fait la première poule.* Une succession éternelle d'œufs et de poules répugne à ma raison, et confond mon imagination. Je sens donc qu'un certain instinct naturel, c'est-à-dire la voix de la raison, me force à admettre un être suprême, une première cause.

## ARTICOLO II.

### PRUOVE Morali.

I. *Domanda.* CHE intendete per pruove morali?

*Risposta.* Quelle che derivano dal consenso delle genti, e da quel sentimento naturale che induce tutti gli uomini in società ad ammettere una divinità che li protegga.

II. *Domanda.* Di qual peso è il consenso delle genti in tale materia?

*Risposta.* Il consenso delle genti in somigliante genere è tanto valevole per dimostrare l'esistenza di Dio, quanto un' istinto che si osserva in tutti gli animali è valevole a dimostrare che la tale azione è naturale.

La prima volta che l'Ateo discese nell' arena della ragione per combattere il teista,

## ARTICLE II.

### *Preuves morales.*

I. *Demande.* Qu'entendez-vous par preuves morales ?

*Réponse.* Celles qui dérivent du consentement des nations, et de ce sentiment naturel qui porte tous les hommes réunis en société à admettre une divinité protectrice.

II. *Demande.* De quelle force est le consentement des nations en cette matière ?

*Réponse.* Le consentement de tous les peuples, dans une pareille matière, est autant valable pour démontrer l'existence de Dieu, qu'un instinct général chez tous les animaux est propre à démontrer que leurs actions sont naturelles.

La première fois que l'athée descendit dans l'arène de la raison pour combattre le théiste,

si accorse bene che le sue armi erano molto deboli; quest' ultimo dimostrò d'essere l'interpetre della specie umana, ed atterrò il suo avversario col peso dell'universo. Cicerone che dubitava di tutto, eccetto dell' eterne verità della natura, riguardava questo consenso unanime delle nazioni, come la pruova la più trionfante dell' esistenza di Dio.

In effetto, il trovare d'accordo l'uomo stupido o selvaggio, e l'uomo illuminato e colto sopra una questione sì essenziale alla terra, forma una dimostrazione morale, ch' equivale, nel suo genere, a' teoremi de' geometri.

III. *Domanda.* La generalità d'una opinione non può esser' intanto una pruova della di lei verità. Quante idee ricevute universalmente da tutti gli uomini, si sono in seguito trovate false? L'opinione universale sull' esistenza di Dio non potrebb' ella subire la stessa sorte?

*Risposta.* Ogni opinione che non sia essenzialmente opposta alla fisica od alla ragione, debb' esser vera appunto per il mottivo ch' è universale. So che tutti gli

il vit bien que ses armes étaient trop faibles; ce dernier lui fit voir qu'il était l'interprète du genre humain, et il écrasa son adversaire du poids de l'univers. Cicéron, qui doutait de tout, hors des vérités éternelles de la nature, regardait ce consentement unanime des nations comme la preuve la plus triomphante de l'existence de Dieu.

. . . . . . . . . . . . . . . .

En effet, l'accord de l'homme stupide ou sauvage et de l'homme éclairé et policé sur une question aussi essentielle à la terre, forme une démonstration morale qui équivaut sans doute, dans son genre, aux théorèmes des géomètres.

III. *Demande*. Cependant la généralité d'une opinion n'est pas toujours une preuve de sa vérité. Que d'idées reçues universellement de tous les hommes ont été ensuite trouvées fausses! L'opinion générale sur l'existence de Dieu ne pourrait-elle pas subir le même sort?

*Réponse*. Toute opinion qui n'est pas essentiellement opposée à la physique ou à la raison, doit être vraie par le seul motif qu'elle est universelle. Je sais qu'en d'autres temps

uomini hanno in altri tempi creduto a' maghi, agli stregoni, a' sortilegj, agl'incantesimi, e che la lor opinione era falsa. So che innanti Copernico niuno dubitava dell' immobilità della terra e del moto del sole intorno ad essa; ma queste idee, quantunque generali, erano contrarie alla fisica ed alla ragione; erano appunto di quelle idee che sono suscettibili di perfezione, poichè il genere umano ha le sue età, e l'ignorante non giunge che per gradi alla verità ed alla sapienza.

Ma l'idea dell' esistenza di Dio non è suscettibile di perfezione; non si perfeziona che quel che si altera; e la verità eterna dell' esistenza d'un' ente supremo si presenta colla stessa chiarezza alla mente d'un negro del Senegal, che a quella di Newton o di Filangieri.

Oltrecciò la nozione d'una prima causa, lungi di esser contraria alla fisica ed alla ragione, non poggia che su queste due basi. Allorchè dico: *l'universo ha le sue leggi; dalla cui armonìa n' è prodotto l'ordine che ammiro, dunque ha dovuto avere un legislatore ed un' architetto*, credo di ragionare, e d'esser fisico senza esser' ateo.

tous les hommes ont cru aux magiciens, aux sorciers, aux sortiléges, aux enchantemens, et que leur opinion était fausse. Je sais qu'avant Copernic personne ne doutait de l'immobilité de la terre et du mouvement du soleil autour d'elle ; mais ces idées, quoique généralement reçues, étaient contraires à la physique et à la raison, et du nombre de celles qu'on peut rectifier ; car le genre humain a ses âges, et l'ignorant ne parvient que par degrés à la vérité et à la sagesse.

Mais l'idée de l'existence de Dieu n'est point susceptible de perfection ; on ne perfectionne que ce qui s'altère, et la vérité éternelle de l'existence d'un être suprême se présente avec la même clarté à l'esprit d'un nègre du Senégal, qu'à celui de Newton ou de Filangieri.

Outre cela la notion d'une première cause, loin d'être contraire à la physique et à la raison, n'est basée que sur ces deux pivots. Lorsque je dis : *l'univers a ses lois ; donc l'harmonie produit l'ordre que j'admire, donc il a dû avoir un législateur et un architecte*, je crois raisonner et être physicien sans être athée.

IV. *Domanda.* Ma questo consenso non può dirsi universale se vi sono stati molti uomini ed anche delle nazioni intiere che han negata l'esistenza di Dio.

*Risposta.* Quanto agli uomini che hanno negata questa verità, dimostreremo quì appresso, art. IV, *degli atei*, qual conto debba farsi della loro autorità. Per quel che riguarda le nazioni che sono state accusate d'ateismo è facile dimostrare che questa imputazione è calunniosa.

So che Locke e Bayle ci han trasmesso una lunga lista di popoli atei; ma verificando gli autori citati da questi due critici, si scorgerà agevolmente che i critici e gli autori han combinato a calunniare il genere umano.

Perchè il P. Martini, per esempio, ha detto che i Chinesi, non ostante la ricchezza della loro lingua, non aveano alcun termine per designare Dio, si è creduto che i Chinesi fossero atei; ma 1.° *Freret*, di cui non si potrà certamente rifiutare quì l'autorità, contraddice il P. Martini; 2.° gli Ebrei non aveano alcun termine particolare per designare Dio, e non era per-

IV. *Demande.* Mais ce consentement ne peut pas se dire universel s'il y a eu plusieurs hommes, et même des nations entières qui aient nié l'existence de Dieu.

*Réponse.* Quant aux hommes qui ont nié cette vérité, nous démontrerons ci-après, art. IV, *des athées*, quel cas on doit faire de leur autorité. Pour ce qui regarde les nations qui ont été accusées d'athéisme, il est aisé de démontrer que cette imputation est calomnieuse.

Je sais que Locke et Bayle nous ont transmis une longue dénomination de peuples athées; mais en vérifiant les auteurs cités par ces deux critiques, on verra aisément que les critiques et les auteurs ont tous conspiré à calomnier le genre humain.

Parce que, par exemple, le P. Martini a dit que les Chinois, malgré la richesse de leur langue, n'ont aucun mot pour désigner Dieu, on a cru que les Chinois étaient des athées; mais 1.° *Fréret*, dont ici l'autorité est au dessus de toute exception, contredit le P. Martini; 2.°, les Hébreux n'avaient aucun terme particulier pour désigner Dieu, et il ne leur était pas permis de prononcer

messo loro di pronunziare il nome di *Jehovah* che non esprime che un de' suoi attributi; gli Ebrei erano perciò atei? Or i Chinesi adorano il *Thien* che non differisce dal *Jehovah* della Palestina, dall' *eterno geometra* di Platone, o dal *Dio ottimo massimo* del Campidoglio.

Li negri di Cabo-Monte si son creduti atei perchè richiesti da *Bosman* qual fosse la loro religione, risposero che consisteva nell'obbedire al loro re. Ma questi negri non sono atei; essi adorano realmente il loro re che credono figlio del sole e fratello della luna.

Finalmente *Acosta*, *Dapper*, *Maffée*, *Thevenot*, *Schouten*, etc., non fanno autorità alcuna tra li viaggiatori, e molto meno tra li filosofi. Come dunque sulle relazioni di questi viaggiatori visionarj, o d'alcuni mercanti ignoranti che andavano a comprar dello zuccaro, o a far commercio d'uomini, vuol giudicarsi dell' accusa d'ateismo, la più grave e la più importante che possa farsi ad una nazione?

L'ateismo in fine suppone una lunga catena d'argomenti falsi. Or chi potrà mai

le nom de *Jéhovah*, qui n'exprime qu'un de ses attributs ; les Hébreux étaient-ils pour cela des athées ? Or les Chinois adorent le *Thien*, qui ne diffère point du *Jehovah* de la Palestine, du *géomètre éternel* de Platon, et du *Deus optimus maximus* du Capitole.

Les nègres de Cabo-Monte ont été cru athées parce que, interrogés par *Bosman* sur leur religion, ils répondirent qu'elle consistait à obéir à leur roi. Mais ces nègres ne sont pas athées ; ils adorent réellement leur roi, qu'ils croient fils du soleil et frère de la lune.

Enfin, *Acosta*, *Dapper*, *Maffée*, *Thevenot*, *Schouten*, etc., ne font aucune autorité parmi les voyageurs, et beaucoup moins parmi les philosophes. Comment donc sur les relations de ces voyageurs visionnaires, ou de quelques marchands qui allaient acheter du sucre, ou faire un commerce d'hommes, veut-on juger de l'accusation d'athéisme, la plus grave et la plus importante qu'on puisse intenter contre une nation ?

L'athéisme d'ailleurs suppose une longue chaîne de raisonnemens faux. Or, peut-on

persuadersi che un *Cafro* o un *Ottentotto* siano uomini a sistema ?

V. *Domanda*. L'imputazione d'ateismo è ella meno calunniosa per rapporto alle antiche nazioni ?

*Risposta*. Il volgo crede generalmente che gli antichi siano stati idolatri, ed il volgo calunnia gli antichi. Li savj delle nazioni de' secoli più remoti non sono stati che teisti ; il popolo , che non ragiona , non è nè idolatra , nè musulmano , nè cristiano ; è niente.

Li savj della Caldea , della Fenicia , dell'Egitto , della Cina , della Grecia , di Roma ; Orfeo , Minos , Zaleuco , Zoroastro , Confucio , Pittagora , Solone , Licurgo , Numa non sono stati sicuramente atei. Essi non hanno adorato che un' ente supremo designato sotto diversi emblemi , or sotto quello del fuoco principio , or nell'astro vivificante la natura , etc. L'*Our* de' Caldei , il *Thien* de' Cinesi , il *Phtha* degli Egizj , il *Theos* de' Greci , il *Deus optimus maximus* del Campidoglio , non designano che l'istesso essere supremo ordinatore dell' universo. Questa credenza pura e semplice

jamais se persuader qu'un *Cafre* ou un *Hottentot* soient des hommes à système ?

V. *Demande.* L'imputation d'athéisme est-elle moins calomnieuse par rapport aux nations anciennes ?

*Réponse.* Le peuple croit généralement que les anciens étaient des idolâtres, et le peuple calomnie les anciens. Les sages des siècles les plus reculés n'ont été que théistes ; le peuple qui ne raisonne pas n'est ni idolâtre, ni mahométan, ni chrétien ; il n'est rien.

Les sages de la Chaldée, de la Phénicie, de l'Egypte, de la Chine, de la Grèce, de Rome ; Orphée, Minos, Zaleucus, Zoroastre, Confucius, Pythagore, Solon, Lycurgue, Numa, n'ont pas sûrement été athées. Ils n'ont adoré qu'un être suprême, désigné sous différens emblêmes, tantôt sous celui du feu principe, tantôt sous celui de l'astre vivifiant la nature, etc. L'*Our* des Caldéens, le *Thien* des Chinois, le *Phtha* des Egyptiens, le *Theos* des Grecs, le *Deus optimus maximus* du Capitole ne désignent que le même être suprême, ordonnateur de l'univers. Cette croyance pure et simple s'a-

s'imbastardì coll' elasso del tempo. L'impostura de' preti, e la superstizione dell' uomo volgare vi aggiunsero in seguito il *bove Api*, le *Cipolle sacre*, *Saturno* che mutila suo padre, *Marte* che si lascia prendere nelle reti di Vulcano, *Giove* che rapisce Europa, che viola Cerere, ch' è incestuoso con Proserpina, ed un' infinità di Dei subalterni e ridicoli che disonorano i popoli che li hanno adottati.

Bisogna finalmente che gli atei convengano che questo consenso unanime degli uomini sull'esistenza di Dio, è un fatto, poichè il di loro patriarca, l'autore del *sistema della natura*, non ha potuto fare a meno di convenirne (1).

(1) *Il sistema della natura* di Mirabeau, il libro più ardito che sia sortito dalle mani de' sofisti del secolo XVIII, si spiega nel modo seguente: « Le » nozioni della divinità che vediamo sparse per » tutta la terra, non provano punto l'esistenza » di quest' essere; non sono al contrario che un' » errore generale diversamente acquistato e modi- » ficato nello spirito delle nazioni che han ricevuto » da' loro maggiori ignoranti e palpitanti, gli Dei che adorano oggigiorno ». *Système de la nat.*, *tom. II*, *pag.* 24.

L'error generale cade sull' essenza e sulla natura

bâtardit avec le temps. L'imposture des prêtres et la superstition de l'homme vulgaire y ajoutèrent ensuite le *bœuf Apis ;* les *Oignons sacrés ; Saturne* qui mutile son père ; *Mars* qui se laisse prendre dans les filets de Vulcain ; *Jupiter* qui enlève Europe, qui viole Cérès, qui est incestueux avec Proserpine, et une infinité de Dieux subalternes et ridicules qui font la honte des peuples qui les adoptèrent.

Il faut enfin que les athées conviennent que ce consentement unanime des hommes sur l'existence de Dieu, soit un fait, car leur patriarche, l'auteur du *système de la nature*, s'est vu obligé d'en convenir (1).

---

(1) *Le système de la nature* de Mirabeau, le livre le plus hardi qui soit sorti des mains des sophistes du XVIII.e siècle, s'annonce dans les termes suivans : « Les notions de la divinité que nous voyons » répandues par toute la terre ne prouvent point » l'existence de cet être ; elles ne sont qu'une er» reur générale diversement acquise et modifiée » dans l'esprit des nations qui ont reçu de leurs » ancêtres ignorans et tremblans, les Dieux qu'ils » adorent aujourd'hui ». *Système de la nat.*, *tom. II.*, *pag.* 24.

L'erreur générale tombe sur l'essence et sur la

VI. *Domanda.* Pare però, da quel che avete detto, che non vi siano che gli astronomi ed i naturalisti, che possano esser convinti dell' esistenza di Dio, poichè per provarla bisognano tanti ragionamenti.

*Risposta.* Per persuadersi dell' esistenza d'un' essere supremo non fa d'uopo essere nè astronomo, nè filosofo. La natura insegna essa stessa all' uomo questa verità eterna. L'uso della sua ragione, ed anche quello de' suoi sensi lo fanno communicare con Dio per l'intermezzo dell' universo.

Un Lappone ed un Peruano non han mai ragionato come Clarke e come Male-

---

di Dio, le quali sono un' arcano per il nostro debole intendimento, e non già sulla sua esistenza. Anzi la varietà stessa delle opinioni sull' essere supremo, prova ch' egli esiste, come le favole mitologiche su i travagli d'Ercole, e sulla sua apoteosi, provano che v' è stato un' Ercole. Non c' è dubbio che tutti gli Dei inventati dal volgo e da' preti dell'antichità non esistono, ma il tipo sul quale sono stati fabbricati, esiste, come non esiste copia quantunque imperfetta senza il suo originale.

VI. *Demande.* Il paraît cependant, par tout ce que vous venez de dire, qu'il n'y a que les astronomes et les naturalistes qui puissent être convaincus de l'existence de Dieu; puisqu'il faut tant de raisonnemens pour la démontrer.

*Réponse.* Pour se persuader qu'il existe un être suprême, il ne faut être ni astronome, ni philosophe. La nature enseigne elle-même à l'homme cette vérité éternelle. L'usage de sa raison et même celui de ses sens le font communiquer avec Dieu par l'intermède de l'univers.

Un Péruvien ou un Lapon n'a jamais raisonné comme Clarke ou comme Male-

---

nature de Dieu, qui, pour notre faible entendement, sont des mystères très-profonds, et non sur son existence. Au contraire, la variété même des opinions sur l'être suprême prouve qu'il existe, comme les fables mythologiques sur les travaux d'Hercule et sur son apothéose prouvent qu'il y a eu un Hercule. Il n'y a pas de doute que tous les Dieux inventés par le vulgaire et par les prêtres de l'antiquité n'existent point; mais le type sur lequel ils ont été fabriqués existe, comme il ne peut exister de copie, quelqu'imparfaite qu'elle soit, sans son original.

branchio, in tanto essi sono egualmente persuasi ch' esiste una intelligenza suprema ordinatrice di quanto veggono. L'uomo felice brama di veder continuare la sua felicità; l'uomo sventurato spera di trovarla nel seno della divinità che lo protegge.

E qual sarebbe, o stelle! l'asilo di quello sciagurato che la tirannide opprime a forz' aperta, o che l'ignoranza condanna sotto il velo della giustizia, se non vi fosse un Dio? Sì, senza quest' idea primitiva, la virtù non è che un puro nome, la coscienza un ridicolo pregiudizio, e la natura intera un' illusorio fantasma; in somma io cesserei d'esse' uomo, se Dio non esistesse.

Malgrado i sofismi assurdi co' quali l'ateo crede atterrare il Deicola, ei non iscioglierà mai questa objezione terribile, che *la divinità sola può servir di freno agli attentati che l'uomo malvagio nasconde alla vigilanza delle leggi.* Ecco perchè il celebre Voltaire ha detto, *che se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo.*

VII. *Domanda.* Ma un codice politico di leggi umane, non potrebb'egli bastare a tenere gli uomini in freno?

branche ; il est cependant également persuadé qu'il y a une intelligence suprême, ordonnatrice de tout ce qu'il voit. L'homme heureux désire de voir continuer son bonheur; l'homme malheureux espère de le retrouver dans le sein de la divinité qui le protége.

Et quel serait hélas ! l'asile de cet infortuné que la tyrannie accable à force ouverte, ou que l'ignorance condamne sous le voile de la justice, s'il n'y avait point de Dieu ! Oui, sans cette idée primitive, la vertu ne serait qu'un nom sans idée ; la conscience qu'un préjugé ridicule, et la nature entière qu'un fantôme illusoire ; je cesserais enfin d'être homme si Dieu n'existait pas.

Malgré les sophismes absurdes par lesquels l'athée croit terrasser le *Deicole*, il ne résoudra jamais cette objection terrible, que *la divinité peut seule servir de frein aux attentats et aux forfaits que l'homme méchant dérobe à la vigilance des lois.* Voilà pourquoi le célèbre Voltaire a dit que *si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*

VII. *Demande.* Mais un code politique de lois humaines ne pourrait-il pas suffire à contenir les hommes ?

*Risposta*. Che! Delle leggi umane per governare gli uomini! E con qual diritto il mio simile verrebbe ad impormi legge e ad incatenare la mia libertà? Per quale assurda barbarie sarebb' egli autorizzato a rendermi colpevole per avere il diritto di punirmi?

Zoroastro, Minos, Licurgo, Solone, e tutti gli altri legislatori sarebbero stati iniqui se non avessero fondate le loro leggi sulla base eterna del diritto di natura. Le leggi civili non sono giuste che in quanto sono conformi ed analoghe a questo diritto. Questa legge naturale debb' essere eterna ed invariabile come il legislatore da cui deriva, per poter servire d'archetipo su cui modellarsi le differenti leggi civili. (Ved. principj, art. I. dell' esistenza d'una legge morale, n.° 3 e seguenti). Se fosse opera degli uomini cesserebbe d' esser tale. Dunque esiste un legislatore supremo, eterno ed invariabile, poichè esiste una giustizia naturale, di cui l'uomo scellerato, e perverso cerca indarno a distruggere i semi.

VIII. *Domanda*. Ma se una intelligenza suprema ha diretto e ordinato quanto esiste,

*Réponse.* Quoi ! des lois humaines pour gouverner les hommes ! Et de quel droit mon semblable viendrait-il m'imposer la loi et enchaîner ma liberté ? Par quelle absurde barbarie serait-il autorisé à me rendre coupable pour avoir le droit de me punir ?

Zoroastre, Minos, Lycurgue, Solon et tous les autres législateurs auraient été iniques s'ils n'avaient pas fondé leurs lois sur la base éternelle du droit de nature. Les lois civiles ne sont justes qu'autant qu'elles sont conformes à ce droit. Cette loi naturelle doit être éternelle et immuable pour pouvoir servir d'archétype ou modeler les différentes lois civiles (voyez Principes, art. I., de l'existence d'une loi morale, n.° 3 et suiv.). Si elle était l'ouvrage des hommes elle cesserait d'être telle. Donc un législateur suprême, éternel et immuable existe, puisqu'il y a une justice naturelle, dont le scélérat et le pervers cherchent en vain à détruire les germes.

VIII. *Demande.* Mais si une suprême intelligence a dirigé et coordonné tout ce qui

dacchè proviene che nell' universo esiste il male sia morale, sia fisico?

*Risposta.* Il male fisico non esiste per l'uomo savio. Esso non è che un fenomeno naturale il quale non prende il nome di male che allorquando contraria i nostri interessi, e rovescia i nostri progetti. In se stesso non è che un' anello della gran catena delle molle che servono all'armonia degli esseri. La morte, per essempio, si chiama male fisico, perchè discioglie la macchina; ma, comparando questo preteso male al tutto dell' universo, non è che un' fenomeno necessario alla formazione di nuovi esseri, ed all' esistenza di quelli che già sono.

La natura, non essendo il Dio dell' universo, non può essere stabile nelle forme successive che adotta. Questa varietà di forme, e la maniera di passare da una forma all'altra diconsi volgarmente mali fisici, i quali all'occhio dell' uomo che pensa non sono che fenomeni.

Quanto al male morale, esso dipende da quell' appannagio sublime dell' uomo, che chiamasi *libertà*. Tolta questa, l'uomo non avrà più dritto alla virtù. Appunto

existe, pourquoi y a-t-il dans l'univers le mal, soit moral, soit physique ?

*Réponse.* Le mal physique n'existe pas pour l'homme sage. Il n'est qu'un phénomène naturel qui ne prend le nom de mal que lorsqu'il contrarie nos intérêts et renverse nos projets : il n'est en lui-même qu'un anneau de la grande chaîne des ressorts qui servent à l'harmonie des êtres. La mort, par exemple, se dit mal physique, parce qu'elle fait dissoudre notre machine ; mais en comparant ce prétendu mal au tout de l'univers, il n'est qu'un phénomène nécessaire à la formation de nouveaux êtres et à la conservation de ceux qui sont déjà.

La nature, n'étant pas le Dieu de l'univers, ne peut être stable dans les formes successives qu'elle adopte. Cette variété de formes, et la manière de passer d'une forme à l'autre, se disent communément maux physiques, lesquels, aux yeux de l'homme qui pense, ne sont que des phénomènes.

Quant au mal moral, il dépend de cet apanage sublime de l'homme, qu'on appelle *liberté*. Si vous la lui ôtez, il n'aura plus de droit à la vertu. Parce que le mal moral existe,

perchè il male morale esiste, e che l'uomo abusando della sua libertà può opprimere il suo simile, debb'esservi un Dio benefattore e giusto che punisca l'oppressore e indennizzi l'innocente.

Il più savio degli Ateniesi è accusato d'aver parlato male degli Dei; l'areopago lo condanna a morire. Qual sarà il giudice tra Atene e Socrate? quello stesso Dio che Aristofane bestemmia nel difenderlo, e che il filosofo difende morendo. Così il savio, bevendo la cicuta, si crede più felice de' pallidi calunniatori che gliela presentano.

et qu'il y a des cas où l'homme abuse de sa liberté pour opprimer son semblable, il faut qu'il y ait un Dieu bienfaisant et juste qui punisse l'oppresseur, et qui indemnise l'innocent.

Le plus sage des Athéniens est accusé d'avoir mal parlé des Dieux ; l'aréopage le condamne à mourir. Quel sera le juge entre Athènes et Socrate ? ce même Dieu qu'Aristophane blasphème en le défendant, et que le philosophe défend en mourant. Ainsi le sage, en buvant la ciguë, se croit plus heureux que les pâles calomniateurs qui la lui présentent.

## ARTICOLO III.

### *Dell' essenza di Dio.*

I. *Domanda.* Che cosa è Dio?

*Risposta.* Dio è ciocchè è.

II. *Domanda.* Questa definizione è troppo oscura; spiegate più chiaramente la natura di Dio (1)?

*Risposta.* Se io potessi giungere a penetrare ed a spiegare l'essenza e la natura di Dio, sarei tosto suo eguale, ed egli cesserebbe d'esistere.

(1) Gerone, Re di Siracusa fece altre volte la stessa questione a Simonide; questo savio domandò molto tempo per riflettervi; il termine giunto, fece prolungare la dilazione, e ripetè così molte volte l'istesso espediente. Il Re parve sorpreso dell'imbarazzo di Simonide, ma il filosofo risposegli: *Come volete che sciolga un problema se mi mancano i dati?*

## ARTICLE III.

### *De l'essence de Dieu.*

I. *Demande.* Qu'est-ce que Dieu ?

*Réponse.* Dieu est ce qui est.

II. *Demande.* Cette définition est fort obscure ; expliquez plus clairement la nature de Dieu (1) ?

*Réponse.* Si je pouvais parvenir à pénétrer et à expliquer l'essence et la nature de Dieu, je serais bientôt son égal, et il cesserait d'exister.

---

(1) Hyéron, roi de Syracuse, fit autrefois la même question à Simonide ; ce sage demanda quelque temps pour y réfléchir ; le terme étant expiré, il fit prolonger le délai, et répéta ainsi plusieurs fois le même expédient. Le roi parut surpris de l'embarras de Simonide ; mais le philosophe lui répondit : *Comment voulez-vous que je résolve ce problême, si je n'ai point de données ?*

Un sentimento naturale annunzia ad ogni essere pensante che c' è un Dio; se il genere umano fosse savio si fermerebbe a questa idea, e adorerebbe Dio in silenzio. Ma l'uomo volgare vuol fissare i suoi sguardi sopra il Dio che adora; si crederebbe ateo se non designasse l'oggetto del suo culto. Bisogna che il grande architetto de' mondi abbia per lui delle proporzioni di grandezza, come la statua che l'artista vuol situare sulla sua base. Quindi, il popolo che si rappresenta Dio sotto la figura d'un' uomo, l'ha dotato di tutte le debolezze e di tutte le virtù di quest' ultimo: vendicativo, geloso, vanaglorioso, avaro. La teogonia greca ci designa Giove come il più potente despota dell' Asia, la di cui vita sarebbe il colmo dell' orrore se non fosse il colmo della ridicolezza.

Se la natura e la ragione ci persuadono dell' esistenza d'una prima cagione, non c'. illuminano colla stessa chiarezza su i suoi attributi essenziali. Ei fa d'uopo d'una filosofia troppo astratta per misurare un' esser eterno ed infinito; o piuttosto queste cognizioni sono lo scoglio della filosofia.

Un sentiment naturel annonce à tout être pensant qu'il y a un Dieu ; si le genre humain était sage, il s'arrêterait à cette idée, et il adorerait Dieu en silence. Mais l'homme vulgaire veut fixer ses regards sur le Dieu qu'il adore ; il se croirait athée s'il ne désignait pas l'objet de son culte. Il faut que le grand architecte des mondes ait pour lui des proportions de grandeur comme la statue que l'artiste veut placer sur sa base. De là, le peuple, qui se représente Dieu sous la figure d'un homme, l'a doué de toutes les faiblesses et de toutes les vertus de ce dernier; vengeur, jaloux, vain, avare. La théogonie grecque nous peint Jupiter comme le despote le plus puissant de l'Asie, dont la vie serait le comble de l'horreur si elle n'était déjà le comble du ridicule.

Si la nature et la raison nous persuadent de l'existence d'une première cause, elles ne nous éclairent pas avec la même clarté sur ses attributs essentiels. Il faut une philosophie trop abstraite pour mesurer un être éternel et infini; ou, pour mieux dire, ces connaissances sont l'écueil de la philosophie.

III. *Domanda.* Perchè credete sì difficile di definire l'essenza di Dio?

*Risposta.* Perchè pare che l'intelligenza dell' uomo che calcola sì bene le maraviglie delle produzioni della natura, è troppo limitata per analizzare li di lei principj. La fisica, per esempio, che rende conto, con tanta chiarezza, de' fenomeni dell' elettricità, non ha potuto scoprire la natura dell' elemento che li produce. L'astronomo il quale ha trovato che tutto gravita nell' universo, non ha potuto mai spiegare donde nasca la forza di gravitazione, e da dove venga l'altra di projezione che fa descrivere ai pianeti le loro ellissi.

Non sarebbe dunque più semplice di dire a noi medesimi: « L'essere supremo non » ci ha organizzati a penetrare nell'essenza » delle cose; molto meno ci ha fatti per » occuparci della sua propria? »

IV. *Domanda.* Molti filosofi, però, han preteso definir la natura di Dio; queste loro definizioni sono esse esatte?

*Risposta.* Coloro che sonosi temerariamente occupati di questo arcano, non hanno

III. *Demande.* Pourquoi croyez-vous si difficile de définir l'essence de Dieu?

*Réponse.* Parce qu'il semble que l'intelligence de l'homme, qui calcule si bien les merveilles des productions de la nature, est trop limitée pour en analiser les principes. La physique, par exemple, qui sait rendre compte avec tant de clarté des phénomènes de l'électricité, n'a pu découvrir la nature de l'élément qui les fait naître. L'astronome, qui a trouvé que tout gravite dans l'univers, n'a jamais pu expliquer d'où naît la force de gravitation, et d'où vient l'autre force de projection qui fait décrire aux planètes leurs ellipses.

Ne serait-il donc pas plus simple de nous dire à nous-mêmes : « L'être suprême né nous a » point organisés pour pénétrer dans l'es» sence des choses ; à plus forte raison il » ne nous a pas fait pour nous occuper de la » sienne? »

IV. *Demande.* Cependant beaucoup de philosophes ont essayé de définir la nature de Dieu ; leurs définitions sont-elles exactes?

*Réponse.* Les hommes hardis qui ont voulu approfondir ce mystère, n'ont point désigné

già designato Dio per quel ch' egli è, ma per quel che noi non siamo. In tal modo han fatto di lui, o un' uomo perfetto, o un' ente di ragione. Questi filosofi han detto: Dio è infinito perchè non è finito; è spirito perchè non è corpo; è onnipotente perchè non ha il nostro intendimento ed i nostri organi; l'uomo ha comminciato, dunque Dio è eterno. Così l' essere supremo non è per essi che un' aggregato di negazioni e d'astrazioni.

Or per dimostrare che tutto questo corteggio di definizioni metafisiche è un problema indissolubile per la nostra debole mente, basta occuparci un momento a comprenderne una sola. Non si può, per esempio, porre in dubbio che Dio sia infinito, ed una ragione perciò è che noi non possiamo comprenderlo. Ma quale idea abbiamo noi dell' infinito? E egli forse una progressione illimitata del finito? ma una catena anche illimitata di numeri finiti non potrebbe mai formare un numero infinito. Non è egli che una negazione del finito? ma una negazione è niente.

Dio è eterno. Non si potrebbe certamente

Dieu par ce qu'il est, mais par ce que nous ne sommes pas. Ainsi ils n'ont fait de lui qu'un homme parfait ou qu'un être de raison. Ils ont dit : Dieu est infini parce qu'il n'est pas fini ; il est esprit parce qu'il n'est pas corps ; il est tout-puissant parce qu'il n'a pas notre entendement et nos organes : l'homme a commencé, donc Dieu est éternel. C'est ainsi que l'être suprême n'est, pour eux, qu'un amas de négations et d'abstractions.

Pour démontrer que tout ce pompeux cortége de définitions métaphysiques est un problême insoluble pour notre intelligence, il suffit de s'occuper un instant à en comprendre une seule. Il n'y a pas de doute, par exemple, que Dieu ne soit infini ; et une raison de cela c'est que nous ne pouvons pas le comprendre. Mais quelle idée avons-nous de l'infini ? Est-ce peut-être une progression non limitée du fini ? mais une chaîne, même illimitée de nombres finis, ne pourrait jamais former un nombre infini. N'est-ce qu'une négation du fini ? mais une négation n'est rien.

Dieu est éternel. On ne saurait concevoir

concepire un Dio che avesse cominciato; mentre perchè sarebb' egli passato dal nulla all' esistenza, e cos' è il nulla? Ma l'eternità non è per la nostra mente che l'infinito in durata, il quale è tanto impossibile ad esser compreso, quanto l'infinito in ispazio.

Diciamo piuttosto: La natura e la ragione ci persuadono che Dio non ha potuto cominciare, e che non può finire; fermiamoci a quest' idea, e temiamo d'innoltrarci nella regione delle chimere, ove non potran viaggiare che gli ariosti della metafisica.

Questo metodo di prudenza è particolarmente necessario alle donne, la cui immaginazione viva ed ardente, se ha la sventura d'ingolfarsi nell' oceano delle astrazioni, non conoscerà più limiti da poterla arrestare; e le donne correranno allora il rischio di divenire incredule, o superstiziose.

V. *Domanda.* Li vostri ragionamenti par che rendano Dio una qualità occulta. L'ateo non potrebb' egli profittarne dicendo: Io non comprendo nè la natura, nè gli attributi d'un' ente distinto dalla materia, dunque non esiste?

un Dieu qui aurait eu un commencement; car, pourquoi serait-il passé du néant à l'existence, et qu'est-ce que le néant? Mais l'éternité n'est, pour notre entendement, que l'infini en durée, ce qui est aussi impossible à être conçu que l'infini en espace.

Disons plutôt que la nature et la raison nous persuadent que Dieu n'a pu commencer, et qu'il ne saurait finir. Arrêtons-nous à cette idée, et craignons de nous enfoncer dans la région des chimères, où ne pourraient voyager que les ariostes de la métaphysique.

Ce système de prudence est surtout nécessaire aux femmes dont l'imagination vive et ardente ne connaîtra plus de bornes si elle a le malheur de s'avancer dans l'océan des abstractions; et les femmes risqueront alors de devenir incrédules ou superstitieuses.

V. *Demande*. Il paraît par vos raisonnemens que Dieu n'est qu'une qualité occulte. Les athées ne pourraient-ils pas en profiter, en disant: Nous ne comprenons ni la nature, ni les attributs d'un être distinct de la matière, donc il n'existe pas?

*Risposta.* Se L'ateo, perchè non comprende Dio, volesse indurre che non esiste, lo tratterei da sofista orgoglioso, e gli opporrei il seguente raziocinio: Parlerei io con giustezza se dicessi, « non capisco » la meccanica del flusso e del riflusso » dell' oceano, dunque non c' è nè flusso » nè riflusso? La maggior parte delle pro» prietà della materia mi sono ignote, » dunque non esistono? Non comprendo » come l'uomo si genera nell' utero di mia » moglie, dunque non sarò mai padre? » La mia logica in tal caso non sarebbe sicuramente quella della natura.

Non è egli più sicuro e più naturale di dire in tale materia con Socrate: *io non so*, che d'ingannare il mondo cogli atei e co' superstiziosi?

Noi ignoriamo qual sia la natura dell' ente supremo che governa l'universo, ma l'edifizio esiste, e la sua veduta depone in favore dell' esistenza dell' architetto. Questa verità è il grido della natura ed il trionfo della ragione. Perchè pretendere, con una intelligenza limitata e con soli cinque sensi, di diciferare tutti li jeroglifici della natura,

*Réponse.* Si l'athée, parce qu'il ne comprend pas Dieu, voulait en déduire qu'il n'existe pas, je le traiterais comme un sophiste orgueilleux, et je lui opposerais le raisonnement suivant : Parlerais-je avec justesse si je disais : « je ne comprends pas le mé» canisme du flux et du reflux de la mer, » donc il n'y a ni flux ni reflux. La plus » grande partie des propriétés de la matière » me sont inconnues, donc elles n'existent » pas. Je ne conçois pas comment l'homme » se forme dans le sein de ma femme, donc » je ne serai jamais père. » En ce cas ma logique ne serait sûrement pas celle de la nature.

N'est-il pas plus sûr et plus naturel de dire avec Socrate, *je ne sais*, que de tromper le monde avec les athées et les superstitieux ?

Nous ignorons quelle est la nature de l'être suprême qui gouverne l'univers, mais l'édifice existe, et sa vue dépose en faveur de l'existence de l'architecte. Cette vérité est le cri de la nature et le triomphe de la raison. Pourquoi prétendre, avec une intelligence limitée, et avec cinq sens seulement, déchiffrer tous les hyérogliphes de la nature,

e di penetrare nell' essenza delle cose? Appunto perchè l'universo è un gran problema, deve necessariamente esistere un' essere supremo che può scioglierlo (1).

VI. *Domanda.* Qual' è l'attributo essenziale di Dio che sia alla portata del nostro intendimento?

*Risposta.* La sua unità. Gli antichi non potendo spiegare l'origine del male sia morale, sia fisico, l'attribuirono ad un' altro principio. In tal modo, per fare Dio giusto, l'han distrutto, o almeno fatto inconseguente. Molte nazioni furono generalmente in questo errore. La Persia adorava il principio del

---

(1) In Egitto si adorava *Iside;* ai piedi della sua statua era scritto: *Io sono quel che sono stato, quel ch' è, e quel che sarà; niun mortale ha ancora tolto il velo che mi cuopre.*

Maometto ha preso dal sublime, *ego sum qui sum,* io sono quel che sono del Pentateuco, la celebre professione di fede che si legge nell' Alcorano: *Allah Illah, Mehemet Bazoul Illah:* Dio è Dio, e Maometto è suo profeta. Queste definizioni dell' essenza di Dio, sono più degne di lui, che tutte le frasi incomprensibili de' visionarj.

et pénétrer dans l'essence des choses? C'est précisément parce que l'univers est un grand problême, qu'un être doit exister pour le résoudre (1).

VI. *Demande.* Quel est l'attribut essentiel de Dieu le plus à la portée de notre entendement?

*Réponse.* Son unité. Les anciens, ne pouvant expliquer l'origine du mal, soit moral, soit physique, l'attribuèrent à un autre principe. Ainsi, pour faire Dieu juste, ils l'ont détruit, ou du moins ils l'ont fait inconséquent. Plusieurs nations furent dans cette erreur. La Perse adorait le principe du bien

---

(1) Dans l'Egypte on adorait *Isis* ; aux pieds de sa statue il était écrit : *Je suis ce qui a été, ce qui est, et ce qui sera ; nul mortel n'a encore ôté le voile qui me couvre.*

Mahomet a pris du sublime, *ego sum qui sum*, je suis ce que je suis, du Pentateuque, la célèbre profession de foi qu'on lit dans le Coran, *Allah, Illah, Mehemet Bazoul Illah*, Dieu est Dieu, et Mahomet est son prophète. Ces définitions de l'essence de Dieu sont plus dignes de lui que toutes les phrases incompréhensibles des visionnaires.

bene sotto il nome di *Oromaze*, ed il principio del male sotto quello d'*Arimane*. L'Egitto aveva il suo *Osiride* ed il suo *Tifone*; l'Asia la sua *Unità* ed il suo *Binario*, etc. *Manete* ridusse quindi in sistema tutt' i differenti sofismi che ammettevano li due principj, e li filosofi divennero assurdi nel cessare d'esser fisici.

Non era egli più semplice d'attribuire il male morale alla libertà dell' uomo, ed il male fisico allo sviluppo delle forme della materia?

VII. *Domanda*. Quali sono dunque gli argomenti che, distruggendo il sistema de' due principj, provano l'unità di Dio?

*Risposta*. Possono ridursi a' seguenti:

1.° Ciocch' è principio debb' essere unico, se ha un' eguale, ambidue non sono stati mai principj; se il Dio del male è subordinato al Dio del bene, o questo a quello, cessa tosto d'esser principio.

2.° Una prima causa non può sussistere senz' esser'attiva. Or, nel sistema de' due principj, mentre un genio agirebbe, l'altro sarebbe costretto di restare nell'inazione.

3.° Suppongasi pure un' accordo perfetto

sous le nom d'*Oromaze*, et le principe du mal sous celui d'*Arimane*. L'Egypte avait son *Osiris* et son *Typhon ;* l'Asie son *Unité* et son *Binaire*, etc. *Manès* vint ensuite réduire en système tous les différens sophismes qui admettaient les deux principes, et les philosophes devinrent absurdes en cessant d'être physiciens.

N'était-il pas plus simple d'attribuer le mal moral à la liberté de l'homme, et le mal physique au développement des formes de la matière ?

VII. *Demande.* Quels sont les argumens qui, en détruisant le système des deux principes, prouvent l'unité de Dieu ?

*Réponse.* Ils peuvent être réduits aux suivans :

1.° Ce qui est principe doit être unique ; s'il a un égal, tous les deux n'ont jamais été principes. Si le Dieu du mal est subordonné au Dieu du bien, ou ce dernier au premier, il cesse aussitôt d'être principe.

2.° Une première cause ne peut exister sans être active. Or, dans le système des deux principes, pendant qu'un génie agirait, l'autre serait obligé de rester dans l'inaction.

3.° Qu'on suppose même un accord parfait

tra il principio del bene e del male; ecco il Dio del bene che approva il male, il che non differisce dal farlo; ed allora il Dio del male sarebbe inutile. Si facciano combattere li due principj, il vincitore sarà soltanto Dio; ma questo vincitore era egli Dio innanti la sua vittoria?

4.° Quando anche, per un prodigio che confonderebbe ad ogn' istante la nostra ragione, li due principj potessero combattersi continuamente senza distruggersi, non sarebbero essi ancora gli esseri li più sventurati. Il Dio del bene vedrebbe regnare il male senza poterglisi opporre, ed il Dio del male vedrebbe regnare il bene suo malgrado.

Riassumiamo: Dio esiste; egli è solo; le persone savie si tacciono sulla sua natura e sulla sua essenza, e la specie umana debb' adorarlo in silenzio.

Chi mai può definir l'ente supremo?
La mente si confonde in questo arcano.
Se Dio non può capir che Dio medemo,
L'adori, e taccia il fievol spirto umano.

*Traduzione.*

entre le principe du bien et celui du mal, voilà le Dieu du bien qui approuve le mal, ce qui ne diffère pas de le faire, et alors le Dieu du mal serait inutile. Qu'on fasse combattre les deux principes, il n'y aura que le vainqueur qui sera Dieu; mais ce vainqueur était-il Dieu avant sa victoire?

4.° Quand même, par un prodige qui confondrait à tout moment notre raison, les deux principes pourraient se combattre sans cesse, sans se détruire, ils seraient encore les êtres les plus malheureux. Le Dieu du bien verrait régner le mal sans pouvoir s'y opposer, et le Dieu du mal verrait régner le bien malgré lui.

Résumons : Dieu existe; il est seul; les personnes sages se taisent sur sa nature et sur son essence, et l'espèce humaine doit l'adorer en silence.

Loin de rien décider de cet être suprême,
Gardons, en l'adorant, un silence profond.
Ce mystère est immense, et l'esprit s'y confond;
Pour dire ce qu'il est, il faut être lui-même.

ROUSSEAU.

## ARTICOLO IV.

### Degli Atei.

I. *Domanda.* Cosa intendete sotto il nome di ateo?

*Risposta.* Il sofista ardito che attribuisce l'origine e la conservazione dell' universo alla combinazione degli elementi: l'uomo assurdo ed ingrato che non distingue la providenza dall' energìa della materia, e che sommette tutti gli esseri al giogo del fato.

II. *Domanda.* Gli atei di questa specie sono essi in gran numero?

*Risposta.* Siccome fa d'uopo d'una lunga serie di sofismi perchè l'uomo giunga a formarsi un tal sistema, così i veri atei sono e saranno sempre in picciolissimo numero. Bisogna necessariamente aver per lungo tempo abusato della propria ragione per per-

## ARTICLE IV.

### *Des Athées.*

I. *Demande.* Qu'est-ce qu'un athée ?

*Réponse.* C'est le sophiste hardi qui attribue l'origine et la conservation de l'univers à la combinaison des élémens, l'homme absurde et ingrat qui ne distingue point la providence de l'énergie de la matière, et qui soumet tous les êtres au joug de la fatalité.

II. *Demande.* Les athées de cette espèce sont-ils en grand nombre ?

*Réponse.* Comme il faut une longue suite de sophismes pour que l'homme parvienne à se former un tel système, les vrais athées sont et seront toujours en très-petit nombre. Il faut nécessairement avoir, pendant longtemps, abusé de sa propre raison pour se

suadersi che gli effetti possano esistere senza le loro cause, e che l'ordine possa essere senza un principio. Quindi, se si eccettuano pochi filosofi atei che han tanto ragionato per far vedere che non sapevan far' uso della loro ragione, tutti gli altri non sono che uomini libertini ed inconseguenti che non leggono, non pensano, non discutono, e che non trovando alcun culto religioso in cui possano far tacere i loro rimorsi, adottano il sistema che mette il nulla alla fine della lor carriera (1).

---

(1) In tutta l'antichità non si veggono che cinque o sei atei speculativi, tra i quali *Critia* un de' 30 tiranni d'Atene; *Protagora* abderita, discepolo di Democrito; *Stilpone* ateniese; *Stratone* il cui sistema fu in seguito rettificato da Spinoza; il sofista *Diagora*, l'ateo il più assurdo ed il più ardito tra gli antichi; ed *Epicuro* che Lucrezio rese celebre col suo poema *della Natura delle cose*.

Tra la folla degli atei moderni, meritano appena d'essere annoverati *Cosimo Ruggieri* fiorentino, istoriografo di Francia sotto *Enrico* IV; l'entusiasta

persuader que les effets puissent exister sans leurs causes, et que l'ordre puisse être sans un principe. En conséquence, si on en excepte le peu de philosophes athées qui ont tant raisonné, pour faire voir qu'ils ne savaient pas faire usage de leur raison, tous les autres ne sont que des hommes libertins et inconséquens, qui ne lisent rien, qui ne pensent pas, qui ne discutent pas, et qui, ne trouvant aucun culte religieux dans lequel ils puissent faire taire leurs remords, adoptent le système dans lequel ils trouvent le néant au bout de leur carrière (1).

---

(1) On ne voit dans toute l'antiquité que cinq ou six athées spéculatifs, parmi lesquels *Critias*, un des trente tyrans d'Athènes; *Protagoras*, abdériste, disciple de Démocrite; *Stilpon*, athénien; *Straton*, dont le système fut ensuite rectifié par Spinosa; le sophiste *Diagoras*, l'athée le plus absurde et le plus hardi parmi les anciens; et *Epicure*, que Lucrèce rendit célèbre par son poëme *de Rerum naturâ*, de la Nature des Choses.

Dans la foule des athées modernes, méritent à peine d'être nommés *Côme Ruggieri*, florentin, historiographe de France sous Henri IV; l'enthousiaste

III. *Domanda.* Di qual peso debb' essere in morale l'autorità di costoro ?

*Risposta.* L'uomo che abusa della sua ragione per ingannare i suoi consimili , togliendo loro il loro Dio , è un frenetico che non pensa che a distruggere. Conciossiacchè l'ateismo , nel rovesciare la base de' doveri morali e della giustizia naturale , non fornisce alcun' equivalente per rimpiazzare gli uni e l'altra. *L'effetto inevi-*

---

*Vanini* , prete napolitano , bruciato vivo per sentenza del parlamento di Tolosa nel 1619 ; *Giordano Bruni* , autore del *libro Spaccio della bestia trionfante* , bruciato vivo in Venezia nel 1600 ; *Hobbes* inglese , il cui materialismo conduce al domma della fatalità , e li cui assiomi politici rovesciano la morale del genere umano ; *Spinoza* olandese , ateo famoso , tanto citato e sì poco letto ; l'irlandese *Toland* morto nel 1722 ; *Freret* , autore della *Lettera di Trasibulo* , da cui in seguito Mirabeau cavò li sofismi che formano il suo *Sistema della natura* ; *Lamettrie* , autore dell'*Uomo macchina* , lavoro senza logica e senza metodo ; *Mirabeau* , e pochi altri che han cercato comprare la celebrità d'*Erostrato* , distruggendo i tempj della divinità.

III. *Demande.* De quel poids doit être en morale l'autorité de ces hommes ?

*Réponse.* L'homme qui abuse de sa raison pour tromper ses semblables, en leur ôtant leur Dieu, est un frénétique qui ne pense qu'à détruire ; parce que l'athéisme, en renversant la base des devoirs moraux et de la justice naturelle, ne fournit aucun autre équivalent pour remplacer l'une et les autres. *L'effet inévitable de l'athéisme*, disait un

---

*Vanini*, prêtre napolitain, brûlé vif par arrêt du parlement de Toulouse en 1619 ; *Giordano Bruni*, auteur du livre *Spaccio della bestia trionfante*, déroute de la bête triomphante, brûlé vif à Venise en 1600 ; *Hobbes*, anglais, dont le matérialisme conduit au dogme de la fatalité, et dont les axiômes politiques renversent la morale du genre humain ; *Spinosa*, hollandais, athée fameux qu'on cite tant, et qu'on lit si peu ; l'irlandais *Toland*, mort en 1722 ; *Fréret*, auteur de la Lettre de *Trasybule*, dans laquelle Mirabeau puisa les sophismes qui font son *Système de la nature* ; *Lamettrie*, auteur de l'*Homme machine*, ouvrage sans logique et sans méthode ; *Mirabeau* et quelques autres, qui ont cherché à acheter la célébrité d'*Erostrate*, en détruisant les temples de la divinité.

*tabile dell' ateismo*, diceva un grand' uomo, *è di condurci all' idea della nostra indipendenza, ed in consequenza della nostra rivolta.* Quindi l'ateismo è una mina lenta contra l'ordine sociale.

L'ateo dunque che ragiona per distruggere la divinità, che fonda una setta, e che dommatizza publicamente, può essere riguardato come il nemico nato del genere umano. L'ateo prattico che non ha princiþj, che non sa ragionare la sua opinione, che non pensa che colle idee altrui, ma il cui ateismo è segreto, può riguadarsi come un matto inconseguente, indegno d'esser' uomo. Or di qual peso possono essere presso il genere umano, i consigli d'un suo nemico o d'un matto?

L'ateo sia anche filosofo; la sua opinione non avrà perciò autorità maggiore. Di che forza sarà, nella bilancia delle opinioni umane, il sistema d'un Diagora e d'un Epicuro, allorche il Deicola ha dal canto suo i Socrati, i Platoni, gli Zenoni, gli Aristotili, i Pittagora, i Soloni, i Confucj, gli Zoroastri, i Ciceroni, e tutti gli altri

grand homme, *est de nous conduire à l'idée de notre indépendance*, *et par conséquent de notre révolte*. L'athéisme est donc une mine destinée à renverser lentement l'ordre social.

On peut conclure de là que l'athée qui raisonne pour détruire la divinité, qui fonde une secte, et qui dogmatise en public, peut être regardé comme l'ennemi né du genre humain. L'athée pratique, qui n'a point de principes, qui ne sait pas raisonner son opinion, qui ne sait penser qu'avec les idées des autres, mais dont l'athéisme est secret, peut être regardé comme un sot inconséquent, indigne d'être classé dans l'espèce humaine. Or, de quelle force peuvent être, auprès du genre humain, les conseils d'un de ses ennemis, ou d'un sot!

L'athée, fût-il même philosophe, son opinion n'aura pas pour cela une plus grande autorité. Quel poids en effet peut avoir, dans la balance des opinions humaines, le système d'un Diagoras et d'un Epicure, lorsque le *Deicole* a pour lui les Socrate, les Platon, les Zénon, les Aristote, les Pythagoras, les Solon, les Cicéron, et tous les autres

savj dell' antichità, filosofi e legislatori?

Quanto son piccoli all' occhio dell' uomo religioso uno Spinoza, un Freret, un Mirabeau, allorchè son posti in confronto co' Bacon, Descartes, Newton, Leibnitz, Locke, Malebranche, Montesquieu, Beccaria, Filangieri, Fenelon, Buffon, e tutti gli altri savj moderni?

In poche parole, l'ateismo segreto è il più gran de' delirj; l'ateismo publico è il più gran de' delitti.

sages de l'antiquité, philosophes ou législateurs ?

Un Spinosa, un Fréret, un Mirabeau ne sont-ils pas petits aux yèux de l'homme religieux, lorsqu'ils sont mis en parallèle avec les Bacon, les Descartes, les Newton, les Léibnitz, les Locke, les Malebranche, les Montesquieu, les Beccaria, les Filangieri, les Fénélon et tous les autres sages modernes ?

En peu de mots, l'athéisme secret est le plus grand des délires ; l'athéisme public est le plus grand des crimes.

## ARTICOLO V.

### *Dell' immortalità dell' anima e dell' esistenza d'un' altra vita.*

I. *Domanda.* Che cos'è l'anima?

*Risposta.* È il risultato degli attributi essenziali d'una sostanza che pensa, che giudica e che ragiona.

II. *Domanda.* Questa sostanza esiste in noi?

*Risposta.* Non c' è dubbio che noi pensiamo, giudichiamo, ragioniamo; dunque esiste in noi una sostanza essenzialmente diversa da quella che mangia, digerisce e che dorme.

Un discepolo di Pirrone negava il moto; un' uomo di buon senso si contentò, per convincerlo, di camminare alla di lui presenza. A quegli che ragionasse per negare l'esistenza dell' anima, risponderei: *tu pensi, tu ragioni, tu vuoi convincermi;*

## ARTICLE V.

### *De l'immortalité de l'âme et de l'existence d'une autre vie.*

I. *Demande.* Qu'est-ce que l'âme ?

*Réponse.* C'est le résultat des attributs essentiels d'une substance qui pense, qui juge et qui raisonne.

II. *Demande.* Cette substance existe-t-elle en nous ?

*Réponse.* Il n'y a pas de doute que nous pensons, que nous jugeons, que nous raisonnons ; il existe donc en nous une substance essentiellement diverse de celle qui mange, qui digère et qui dort.

Un disciple de Pyrrhon niait le mouvement ; un homme de bon sens, pour le convaincre du contraire, se contenta de marcher devant lui. A celui qui raisonnerait pour nier l'existence de l'âme, je répondrais : *tu penses, tu raisonnes, tu veux me con-*

*sei dunque abbastanza rifiutato.* Noi non giudichiamo dell'esistenza della materia che per mezzo del rapporto de' nostri sensi; ma io penso; e per l'anima, pensare ed esistére sono sinonimi.

III. *Domanda.* Questa sostanza che pensa è ella un' essere semplice o composto?

*Risposta.* L'anima che riceve tutte le impressioni de' sensi e che ne giudica, debb' essere una sostanza semplice ed indivisibile. Noi non abbiamo che una sola idea di quanto vediamo, sentiamo, udiamo. Or, se l'anima non fosse semplice, non potrebb' esser composta che di molti atomi distinti gli uni dagli altri, e tutti dotati della facoltà di percepire, poichè l'anima, che in tale ipotesi ne sarebbe il risultato, ha questa facoltà. In questo caso, l'impressione d'ogni oggetto dovrebbe portarsi a tutte le parti dell'anima e colpire tutti gli atomi che la compongono, atomi sensibili e dotati di percezione. In conseguenza non vedremmo più un solo ogetto, ma tanti quanti sarebbero gli atomi.

Che se ognuno di essi non percepisse che la parte che gli appartiene, bisognerebbe

*vaincre, tu es assez réfuté.* Nous ne jugeons de l'existence de la matière que par le rapport vague de nos sens. Mais je pense ; et, pour mon âme, penser et exister sont synonymes.

III. *Demande.* Cette substance qui pense est-elle un être simple ou composé ?

*Réponse.* L'âme qui reçoit toutes les impressions des sens et qui les juge doit être une substance simple et indivisible. Nous n'avons qu'une seule idée de tout ce que nous voyons, de ce que nous sentons et entendons. Or, si l'âme n'était pas simple, elle ne pourrait être composée que de plusieurs atomes distincts les uns des autres, et tous doués de la faculté de penser, puisque l'âme, qui dans cette hypothèse en serait le résultat, a bien cette faculté. En ce cas, l'impression d'un objet devrait se porter à toutes les parties de l'âme, et frapper tous les atomes qui la composent, atomes sensibles et doués de perception. En conséquence, nous ne verrions plus un seul objet, mais autant d'objets qu'il y aurait d'atomes.

Si chaque atome n'apercevait que la partie qui est de son ressort, il faudrait alors in-

allora inventare un mezzo di communicazione tra gli atomi tra loro, e tra essi e l'anima; il ch' è più complicato e più assurdo di quel che l'anima sia una sostanza semplice ed indivisibile.

Il pensiero, malgrado le sue diverse modificazioni, è uno, è semplice, è indivisibile. Or se la sostanza pensante fosse composta, come potrebbe produrre degli effetti semplici? Conciossiacchè ogni causa non può fornire che degli effetti che le rassomigliano.

Se l'anima non fosse semplice, noi tutti saremmo contradittorj. Mentre una porzione d'essa troverebbe armoniosa una sinfonia, l'altra potrebbe trovarla detestabile. Leggendo l'Olimpiade di Metastasio, potrei trovarm' in uno tempo soddisfatto ed annojato; il principio morale dell' esistenza di Dio potrebbe parermi verità e paradosso al tempo stesso.

IV. *Domanda.* Qual' è la conseguenza di questo principio?

*Risposta.* Che l'anima non può esser materiale. La sia: potrebbe confondersi col corpo; dovrebbe anzi seguire le di lui

venter un moyen de communication entre les atomes entre eux, et entre eux et l'âme, ce qui est plus compliqué et plus absurde que de faire de l'âme une substance simple et indivisible.

La pensée, malgré ses différentes modifications, est une, elle est simple et indivisible. Or, si la substance pensante était composée, comment pourrait-elle produire des effets simples? car chaque cause ne peut fournir que des effets qui lui ressemblent.

Si l'âme n'était pas simple, nous serions tous contradictoires. Pendant qu'une portion de mon âme trouverait harmonieuse une symphonie, l'autre pourrait la trouver détestable. En lisant l'Olimpiade de Métastase, je pourrais me trouver ennuyé et satisfait en même temps; le principe moral de l'existence de Dieu pourrait à la fois me paraître vérité et paradoxe.

IV. *Demande.* Quelle est la conséquence de ce principe?

*Réponse.* Que l'âme ne peut être matérielle. Si on la supposait telle, elle pourrait alors être confondue avec le corps, et elle

dimensioni; e quali conseguenze assurde non potrebbero da ciò dedursi? In questa ipotesi, quegli che avesse un corpo più grande e più grosso, dovrebbe avere una forza maggiore d'ingegno; così il corpo svelto e snello di Virgilio rinchiuderebbe meno quantità d'anima che l'enorme circonferenza del corpo di Vitellio.

Oltre a ciò, se l'anima fosse materiale, una idea occuperebbe o tutta l'estenzione pensante, o una porzione di essa. Se l'occupa tutta intera, le altre ideè non possono più alloggiarvisi, mancando lo spazio. Se la percezione non ne occupa che una parte, allora una porzione dell' anima è pensante, e l'altra resta nell' inazione.

Quindi, siccome la morte d'ogni essere sensitivo non è altro che la dissoluzione delle sue parti, così ciocch' è semplice ed immateriale non potendo nè distruggersi, nè morire, ne siegue che l'anima debb'essere immortale. Se il pensiere è uno, se l'unità intellettuale non può dividersi, non può in conseguenza disciogliersi. L'anima mia o è intiera, o è nulla; dunque è immortale.

devrait, de plus, suivre toutes les dimensions de ce dernier ; mais de ce principe il en résulterait d'étranges conséquences. Dans cette hypothèse, celui qui aurait un corps plus grand et plus gros devrait aussi avoir plus d'entendement ; ainsi le corps svelte et effilé de Virgile renfermerait une moins grande quantité d'âme que l'énorme circonférence de Vitellius.

Outre cela, si l'âme était matérielle, une perception occuperait toute l'étendue pensante ou seulement une portion. Si la perception l'occupait toute entière, les autres idées ne pourraient plus s'y loger, manquant d'espace; si elle n'en occupait qu'une partie, alors une portion de l'âme serait pensante et l'autre languirait dans l'inaction.

Il suit de là que, comme la mort de tout être sensible n'est que la dissolution de ses parties, ce qui est simple et immatériel ne pouvant ni être détruit, ni mourir, l'âme, en conséquence, doit être immortelle. Si la pensée est une, si l'unité intellectuelle ne peut être partagée, elle ne peut se dissoudre. Ou mon âme est toute entière ou elle n'est rien ; elle est donc immortelle.

V. *Domanda.* Oltre queste ragioni metafisiche, n'esistono altre più adattate all' intelligenza di tutto il mondo, per dimostrare l'immortalità delle' anima?

*Risposta.* Sì; esistono le ragioni morali che posson dedursi, 1.° dall' idea della giustizia della legge dell' universo; 2.° da un sentimento interiore; 3.° dalla voce della ragione; 4.° finalmente dal consenso delle genti.

VI. *Domanda.* Come, dall' idea che la legge dell' universo è giusta, può dedursi che l'anima è immortale?

*Risposta.* Perchè per la legge di giustizia naturale, ogni delitto deve aver la sua pena, ed ogni virtù la sua ricompensa (ved. Principj art. II). Or, se l'anima è mortale, ove sarà la pena del delito che la sagacità d'un' uòmo ardito nasconde alla vigilanza delle leggi? L'uomo scelerato, felice in questo mondo, non pagherà mai il fio de' suoi reati, e l'uomo virtuoso oppresso e perseguitato non avrà per premio che il nulla alla fine della sua carriera.

Si dirà, che i rimorsi sono bastanti pene a' malvagi, e che la virtù dell' uomo

V. *Demande*. Outre ces raisons métaphysiques, y en a-t-il d'autres plus adaptées à l'intelligence de tout le monde pour démontrer l'immortalité de l'âme ?

*Réponse*. Oui ; il y a les raisons morales qu'on peut déduire, 1.° de l'idée de la justice de la loi de l'univers ; 2.° du sens interne ; 3.° de la voix de la raison ; 4.° enfin du consentement des nations.

VI. *Demande*. Comment, de l'idée que la loi de l'univers est juste, peut-on déduire que l'âme est immortelle ?

*Réponse*. Parce que, par la loi de justice naturelle, tout crime doit subir sa peine, et toute vertu doit avoir sa récompense ( voyez Principes, art. II ). Or, si l'âme est mortelle, où sera la peine pour les délits que la sagacité d'un homme hardi dérobe à la vigilance des lois ? Le scélérat, heureux en ce monde, ne sentira jamais la peine de ses crimes, et l'homme vertueux, opprimé et persécuté, n'aura d'autre récompense que le néant au bout de sa carrière.

On dira que les remords donnent assez de peine aux méchans, et que la vertu de

onesto è teatro a sestessa. Ma oltrecchè nell' ipotesi della materialità dell' anima, le idee di giustizia e di virtù svaniscono, li rimorsi sono della coscienza, e lo scellerato si ha creata una coscienza a suo modo. Il fanatico che devasta e che massacra soffre egli alcun rimorso? Chi indennizzerà l'uomo virtuoso, di cinquanta anni di pene e di tormenti, di cui la tirannia l'abbia reso vittima, se doppo l'inferno sofferto in questo mondo, non gli resti altra perspettiva che il nulla?

Non esiste forse argomento più forte per dimostrare l'immortalità dell' anima, come quello che può caversi dall' esistenza del male, sia morale, sia fisico. Non può, per esempio, negarsi ch' esistano migliaja d'uomini, bersaglio della fortuna, e vittime dell' ingiustizia altrui. Se questi sventurati, doppo aver tanto sofferto nella lor vita, non dovessero attendere altro che la barbara sorte d'essere ridotti nel nulla, qual prova terribile contra la divinità non potrebbe da ciò dedursi? Non ve ne fosse che un solo di quest' infelici, questo mondo non sarebbe che l'opera del cattivo principio,

l'honnête homme se suffit à elle-même. Mais outre que dans l'hypothèse de la matérialité de l'âme, toute idée de justice et de vertu disparaît, les remords tiennent à la conscience, et le scélérat s'en fait une à sa façon. Le fanatisme qui ravage et qui massacre, souffre-t-il aucun remords? Qui indemnisera l'homme vertueux de cinquante années de peines et de malheurs dont la tyrannie l'a rendu victime, si, après l'enfer qu'il a souffert dans ce monde, il n'a d'autre perspective que le néant?

Il n'y a peut-être point d'argument plus convaincant pour démontrer l'immortalité de l'âme que celui qu'on peut déduire de l'existence du mal, soit moral, soit physique. L'on ne peut, par exemple, nier qu'il y a des milliers d'hommes, jouets de la fortune et victimes de l'injustice des autres. Si ces malheureux, après avoir tant souffert dans leur vie, n'avaient à attendre que le sort barbare d'être anéantis, quelle preuve terrible contre la divinité ne pourrait-on pas en déduire? N'y eût-il qu'un seul de ces infortunés, ce monde ne serait que l'ouvrage du mauvais principe, la provi-

la provvidenza una chimera, e Dio il più crudele de' tiranni.

VII. *Domanda.* Ma Dio ci dev' egli cos' alcuna? Quai doveri ha l'essere supremo verso noi altr' insetti pensanti?

*Risposta.* Dio ci deve la felicità, poichè ha posto in noi un pendìo natuıale a questo stato, e la natura non fa doni inutili. Ei deve dunque renderci felici, quante volte per fatto nostro non allontaniamo i mezzi che ci possano render tali. Or egli è certo che in questo mondo non possiamo ottenere quella felicità a cui tendiamo naturalmente, ed una prova di ciò è, che non siamo mai contenti del nostro stato. Bisogna dunque cercare altrove questo stato d'equilibrio tra i desiderj e il di loro compimento; ed ove trovarlo se tutto finisce colla vita?

La somma de' mali è, senza dubbio, maggiore di quella de' beni in questo mondo. Quei che han detto che tutto era male; quei che hanno scritto che tutto era bene, non han dimostrato altro se non d'aver male studiato e li fenomeni della natura e

dence une chimère, et Dieu le plus cruel des tyrans.

VII. *Demande.* Mais Dieu nous doit-il quelque chose ? Quels devoirs peut avoir l'être suprême envers nous, insectes pensans ?

*Réponse.* Dieu nous doit le bonheur, car il a mis en nous un penchant naturel pour cet état, et la nature ne fait point de dons inutiles. Il doit donc nous rendre heureux, toutes les fois que, par nos actions, nous n'éloignons pas de nous-mêmes les moyens qui pourraient nous rendre tels. Or, il est certain que dans ce monde nous ne pouvons pas obtenir cette félicité à laquelle nous tendons naturellement, et la preuve en résulte de ce que nous ne sommes jamais contens de notre état. Il faut donc chercher ailleurs cet état d'équilibre entre les désirs et leur accomplissement ; et où le trouver si tout finit avec la vie ?

La somme des maux de cette vie est sans doute plus grande que celle des biens. Ceux qui ont dit que tout y était mal ; ceux qui ont écrit que tout y était bien, n'ont fait que prouver qu'ils avaient mal étudié les phénomènes de la nature et ceux de l'animalité.

quelli dell'animalità. Se tutto è male, Dio ha dunque mancato d'intelligenza, e come potremmo aver noi l'idea del bene? Se tutto è bene, se questo mondo è il migliore de' possibili, perchè desiderare un' avvenire più felice? La natura si è ella ingannata nel porre in noi de' desj vani o contradittorj?

VIII. *Domanda.* Pare certo almeno che i mali di questa vita sono compensati da altrettanti beni. Ogni dolore non ha egli il suo piacere a lato, ed ogni piacere non è egli sempre in proporzione de' gradi di dolore che l'ha preceduto?

*Risposta.* Questa opinione non è meno falsa delle due prime. Se la somma de' beni fosse eguale a quella de' mali nella bilancia dell' universo, noi non avremmo nulla a pretendere dalla provvidenza; ella non ci dovrebbe punto l'immortalità.

M. Robinet ha fatto un grosso libro per provare il paradosso dell'eguaglianza tra i beni ed i mali di questa vita, ma niente più facile che di dimostrare il contrario:

1.° Il bene fisico non è in proporzione

Si tout est mal, Dieu a donc manqué d'intelligence ; et comment aurions-nous l'idée du bien ? Si tout est bien, si ce monde est le meilleur des possibles, pourquoi désirer un avenir plus heureux ? La nature s'est-elle trompée en nous donnant des désirs vains ou contradictoires ?

VIII. *Demande.* Il paraît du moins certain que les maux de cette vie sont compensés par autant de biens. Chaque douleur n'a-t-elle pas le plaisir à côté, et chaque plaisir n'est-il pas toujours proportionné aux degrés de la douleur qui l'a précédé ?

*Réponse.* Cette opinion n'est pas moins fausse que les deux premières. Si la somme des biens était égale à celle des maux dans la balance de l'univers, nous n'aurions rien à prétendre de la providence ; elle ne nous devrait point l'immortalité.

M. Robinet a fait un gros livre pour prouver le paradoxe de l'égalité entre les biens et les maux de cette vie ; mais il n'y a rien de plus aisé que de démontrer le contraire.

1.° Le bien physique n'est pas en pro-

col male fisico. Chi compenserà i Lapponi ed i Groelandesi de' ghiacci eterni del loro clima? Quai beni relativi possono mai compensare li mali innumerabili cagionati da' tremuoti, dalla peste, dal vajolo? Si dice che ogni malattia ha il suo specifico; quest' è falso: qual' è lo specifico contra la podagra, contra i chancheri? Ogni malattia avesse pure il suo specifico, l'equilibrio filosofico non sarebbe meglio conservato. Il mal di pietra o sia *Renella* è un male, l'operazione che la guarisce è ella un bene? Un' istante mi dà una pleurisia, e ci vogliano sovente tre mesi per guarirmi.

2.° Questo rapporto si trova ancor meno nell' ordine morale. Non c' è individuo che porti in se stesso un germe eguale di vizj e di virtù. Voi troverete tra i Re cento *Luigi* XI. pei un' *Enrico* IV.; tra i filosofi diece *Aristofani* per un *Socrate*; tra gli uomini divoti mille *Carli* IX. per un *Benedetto* XIV.; tra i politici cento *Macchiavelli* per un *Sully*, e tra gli uomini volgari diece bricconi per un' uomo dabbene.

Se dunque, secondo i calcoli degli uo-

portion avec le mal physique. Qui compensera les Lapons et les Groëlandois des glaces éternelles de leur climat ? Quels biens relatifs pourront jamais compenser les maux sans nombre causés par les tremblemens de terre, par la peste, par la petite vérole ? On dit que chaque maladie a son spécifique ; cela est faux : quel est le spécifique contre la goutte, contre les cancers ? Chaque maladie eût-elle son spécifique, l'équilibre philosophique ne serait pas mieux gardé. La gravelle est un mal ; l'opération qui la guérit est-elle un bien ? Un instant me donne une pleurésie, et il faut souvent trois mois pour me guérir.

2.° Ce rapport se trouve encore moins dans l'ordre moral. Il n'y a pas d'individu qui porte en lui-même un germe égal de vices et de vertus. Vous trouverez parmi les rois cent *Louis XI* pour un *Henri IV*; parmi les philosophes dix *Aristophane* pour un *Socrate*; parmi les hommes dévots mille *Charles IX* pour un *Benoît XIV*; parmi les politiques cent *Machiavel* pour un *Sully*; et parmi les hommes vulgaires, dix fripons pour un homme de bien.

Il résulte de là que si, selon les calculs

mini sennati, scevri d'ogni prevenzione; e d'ogni spirito di sistema, (ved. Maupertuis e Fontenelle), la somma de' mali sorpassa nella vita ordinaria quella de' beni, noi non possiamo in questo mondo pretendere a quella felicità perfetta a cui tendiamo naturalmente; e perchè la legge dell' universo sia giusta, fà d'uopo ch' esista un' altra vita, ove la somma de' beni sia almeno maggiore di quella de' mali.

In poche parole: nella vita ordinaria troviamo bastanti beni per farci amare l'esistenza, e troppi mali per non desiderare un' altro stato.

IX. *Domanda.* Come dal senso interiore può egli dedursi che l'anima è immortale?

*Risposta.* Perchè non è difficile provare che noi tutti desideriamo di viver sempre. L'amor proprio non è che l'amor del proprio essere, e della propria felicità. Or, s'egli è naturale di amarci, è naturale parimente d'amar la vita e l'esistenza; dunque il desìo d'esistere sempre, è naturale.

Cicerone ha creduto che una prova di questo senso naturale per l'immortalità poteva dedursi dal vederci tutti intenti a

des hommes sensés, sans prévention et sans esprit de système (voyez Maupertuis et Fontenelle), la somme des maux surpasse, dans la vie ordinaire, celle des biens, nous ne pouvons, en ce monde, prétendre à cette félicité parfaite vers laquelle nous penchons naturellement; et, pour que la loi de l'univers ne soit pas injuste, il faut qu'il y ait une autre vie où la somme des biens soit au moins plus grande que celle des maux.

Bref : dans la vie ordinaire nous trouvons assez de biens pour chérir l'existence, et trop de maux pour ne pas désirer un autre état.

IX. *Demande.* Comment peut-on déduire du sens interne que l'âme est immortelle ?

*Réponse.* Parce qu'il n'est pas difficile de démontrer que généralement nous désirons de vivre toujours. L'amour-propre n'est que l'amour de notre être et de notre bonheur. Or, s'il est naturel de nous aimer, il est aussi naturel d'aimer la vie et l'existence; donc le désir d'exister toujours est naturel.

Cicéron a cru qu'une preuve de ce sens interne pour l'immortalité, pouvait être déduite de ce que nous sommes tous empressés

perpetuare la nostra memoria, or nel lasciare de' monumenti del nostro ingegno e del nostro sapere, or facendo delle belle e grandi azioni. Questo desio, in effetto, è la sorgente di tutte le alte gesta, dalle quali non si attende, d'ordinario, che la gloria e la stima doppo la morte. Tutti gli eroi che han sacrificata la vita per la padria, non l'han fatto che in questa intenzione.

Se noi desideriamo d'eternare il nostro nome, a più forte ragione desideriamo che il nostro essere sia immortale. Or se la natura ci avesse fatti per perire intieramente col corpo, perchè avrebbe impresso ne' nostri cuori il desio d'una immortalità chimerica, alla quale non potremmo mai giungere? Perchè far tanto caso dell' immortalità del nostro nome, se tutto il nostro essere è mortale?

Niente di più opposto alla natura, che d'augurarci di morire come le bestie, e d'essere ridotti nel nulla. Qual piacere più grande quanto la speranza d'una vita immortale, allorchè si getta uno sguardo al di là della tomba, e si scopre una felicità perfetta che non debba mai finire? Quei

à perpétuer notre mémoire, ou en laissant des monumens de notre esprit et de notre savoir, ou en faisant de belles et grandes actions. Ce désir, en effet, est la source de tous les hauts faits desquels l'on n'attend, d'ordinaire, que la gloire et l'estime après la mort. Tous les héros qui ont sacrifié leur vie pour la patrie ne l'ont fait que dans cette intention.

Si nous désirons de perpétuer notre nom, à plus forte raison nous désirons que notre être soit immortel. Or, si la nature nous avait fait pour périr tout entiers avec nos corps, pourquoi aurait-elle gravé dans nos cœurs le désir d'une immortalité chimérique à laquelle nous ne pourrions jamais atteindre? Pourquoi faire tant de cas de l'immortalité de notre nom, si tout notre être est mortel?

Rien de plus opposé à la nature que de souhaiter de mourir comme les bêtes et d'être anéanti. Quel plaisir plus grand que l'espoir d'une vie immortelle, lorsqu'on jette un regard au delà du tombeau, et qu'on découvre une félicité parfaite qui ne doit jamais finir! Ceux qui s'obstinent à nier l'immortalité de

dunque che si ostinano a negare l'immortalità dell' anima, combattono l'istinto, il pendìo ed i desiderj della natura, oltraggiano la dignità dell' uomo, e possono riguardarsi come nemici nati di loro stessi.

X. *Domanda*. Qual è la voce della ragione nella questione dell' immortalità dell' anima, e dell' esistenza d'un' altra vita?

*Risposta*. Cicerone diceva che se s'ingannava nella credenza d'un' altra vita, questo errore gli era sì caro, che non desiava d'esser convinto del contrario; mentre, se l'immortalità dell' anima è una illusione, è sempre dilettevole d'attendere, benchè inultilmente, un' altra vita felice; in vece che la certezza di dover essere ridotti nel nulla sarebbe una scoperta troppo sciagurata per gli uomini virtuosi.

La voce della ragione nell' uomo dabbene è che la sua anima è immortale, perchè desidera naturalmente d'essere ricompensato delle sue virtù, Non c' è che lo scellerato che brami d'essere annientito, a fin di sottrarsi alle pene dovute a' suoi delitti.

Li materialisti negano l'immortalità dell' anima, perchè non può dimostrarsi geome-

l'âme combattent donc l'instinct, le penchant et les désirs de la nature, outragent la dignité de l'homme, et peuvent être regardés comme ennemis nés d'eux-mêmes.

X. *Demande.* Quel est le cri de la raison dans la question de l'immortalité de l'âme et de l'existence d'une autre vie ?

*Réponse.* Cicéron disait que s'il se trompait dans la croyance d'une autre vie, cette erreur lui était si chère qu'il ne désirait pas d'être convaincu du contraire ; car si l'immortalité de l'âme est une illusion, il est toujours agréable d'attendre, quoiqu'inutilement, une autre vie heureuse ; au lieu que la certitude de devoir être anéanti serait une découverte trop malheureuse pour les hommes vertueux.

Le cri de la raison dans l'honnête homme est que son âme est immortelle, puisqu'il désire naturellement d'être récompensé de ses vertus. Il n'y a que le scélérat qui souhaite d'être anéanti pour se soustraire aux peines que ses crimes ont méritées.

Les matérialistes nient l'immortalité de l'âme parce qu'on ne peut pas la démontrer

tricalmente; ma è egli ancor provato che la materia pensi? Locke, che doppo Hobbes, propose il primo questo dubbio, era ben lungi dal farne un' assioma. In conseguenza resta sempre probabile che l'anima possa essere immortale, e ch' esista un' altra vita. Negare assolutamente quel ch' è probabile, non è egli rinunciare alla ragione (1)?

Or, in questa probabilità d'opinioni, qual' è il partito a cui deve appigliarsi di preferenza l'uomo ragionevole? Se accade che s' inganni nella credenza dell'

---

(1) Non pretendo da ciò indurre, come diceva un' uomo di lettere, *che l'immortalità dell' anima sia un problema dimostrabile da ambe le parti*. Un punto dimostrabile dal sì e dal nò, o non è dimostrabile da niuna parte, o è falso per un verso. La legge de' ripugnanti, di non poter' essere ambidue veri, è una legge immutabile della ragione umana. Dimostrate *a* pe'l *sì* e pe'l *nò*, sarà *a* meno *a*, cioè *zero*; ed anche in questo caso, non so perchè un malvagio vuol fidarsi più nel *nò* che nel *sì*. Non agisce egli contra le regole dei probabili, cioè della prudenza e della buona logica?

géométriquement. Mais est-il encore prouvé que la matière pense ? Locke, qui le premier, après Hobbes, proposa ce doute, était bien loin d'en faire un axiome. En conséquence il reste toujours probable que l'âme peut être immortelle et qu'il existe une autre vie. Nier absolument ce qui est probable, n'est-ce pas renoncer à la raison (1) ?

Dans cette probabilité d'opinions, quel est le parti que doit préférer l'homme raisonnable ? S'il arrive qu'il se trompe dans la croyance de l'immortalité de l'âme et de l'existence

---

(1) Je ne prétends pas, pour cela, en conclure, comme disait un lettré, *que l'immortalité de l'âme est un problème qu'on peut résoudre des deux côtés.* Un point qu'on peut démontrer par l'affirmative et par la négative, est, ou non démontrable du tout, ou faux d'un côté. La loi des contradictoires et des opposés, qui ne peuvent pas être vrais tous les deux, est une loi immuable de la raison humaine. Démontrez *a* par le *oui* et par le *non*, ce sera *a* moins *a*, c'est-à-dire *zero*. Et en ce cas même, je ne conçois pas pourquoi un fripon veut s'attacher plutôt au *non* qu'au *oui*. N'agit-il pas contre les règles des probables, c'est-à-dire de la prudence et de la bonne logique ?

immortalità, e dell' esistenza d'una altra vita, questo inganno non può cagionargli male alcuno, poichè se la morte riduce tutto il suo essere al nulla, non sarà più sventurato de' materialisti, colla differenza però che la speranza, anche lusinghiera d'una felicità eterna, diminuisce in lui le pene che soffre in questa vita; quando al contrario, nella credenza opposta, corre rischio di perdere l'eterna felicità, senza guadagnar cos' alcuna in questo mondo. La voce dunque della ragione è, che bisogna contentarsi delle ragioni probabili per credere all' immortalità, e che fa d'uopo ricercare dimostrazioni certe ed evidenti per non credervi.

Questo argomento, quantunque usato ed antico, farà sempre il tormento de' nostri materialisti, poich' è il grido della ragione e del buon senso.

XI. *Domanda.* Di qual forza sono, a dimostrar l'immortalità, gli argomenti che posson dedursi dal consenso delle genti?

*Risposta.* Di quella stessa forza che abbiamo detto essere per dimostrare l'esistenza di Dio ( ved. sopra art. II, n.° 2.

d'une autre vie, cette erreur ne peut lui causer aucun mal ; car si la mort réduit tout son être au néant, il ne sera pas plus malheureux que les matérialistes, avec la différence, néanmoins, que l'espoir toujours flatteur d'une félicité éternelle diminue en lui les peines de cette vie ; au lieu que, dans la croyance oposée, il risque de perdre le bonheur éternel sans rien gagner dans ce monde. La voix de la raison est donc qu'il faut se contenter des raisons probables pour croire à l'immortalité, et qu'il faut demander des démonstrations certaines et évidentes pour n'y pas croire.

Cet argument, quoique vieux et usé, fera à jamais le tourment de nos matérialistes, puisqu'il est le cri de la raison et du bon sens.

XI. *Demande.* Pour démontrer l'immortalité, de quelle force sont les argumens qu'on peut tirer du consentement des nations ?

*Réponse.* De cette même force qui nous a servi à démontrer l'existence de Dieu, (voyez art. II, n.° 2 et suiv.). Or, il est facile

e seguenti). Or egli è facile provare che la maggior parte del genere umano ha combinato sempre, e combina a creder l'anima immortale.

Il timor panico per i fantasmi, le favole sulle apparizioni delle anime de' morti, che trovansi inculcate nella fantasìa di tutt' i popoli, sono altrettante prove di questa verità morale; mentre perchè non si ha paura de' bruti che muojono? Perchè non si è mai supposto che le anime de' cavalli e de' cani possano apparire come quelle degli uomini?

Lo stesso uso ridicolo, commune a molte nazioni antiche, di porre de' viveri nella tomba d'un morto a' fin di nutrirsi durante un lungo viaggio; la moda barbara di chiudere nello stesso sepolcro alcuni schiavi per accompagnare il defunto, oppure di sacrificarli sulla di lui tomba; la metempsicosi di Pittagora, che fu per moltissimi secoli la credenza di tutt' i popoli dell' Asia, e d'una porzione di quelli dell' Egitto e della Tracia; il domma della resurrezione che si trova, presso tutte le nazioni, tanto antico quanto il mondo;

à prouver que la plus grande partie du genre humain s'est, de tout temps, réunie à croire l'âme immortelle.

Ces craintes paniques des fantômes, les fables sur les apparitions des morts, qu'on trouve calquées dans l'imagination de tous les peuples, sont autant de preuves de cette vérité morale ; car, pourquoi n'a-t-on pas peur des animaux qui meurent ? Pourquoi n'a-t-on jamais supposé que les âmes des chevaux et des chiens puissent paraître aussi bien que celles des hommes ?

L'usage ridicule, commun à plusieurs nations anciennes, de mettre dans le tombeau d'un mort des vivres, comme s'il devait se nourrir pendant un long voyage ; la mode barbare de renfermer dans un mausolée des esclaves pour accompagner le défunt, ou de les sacrifier sur un tombeau ; la métempsycose de Pythagore, qui, pendant plusieurs siècles, a été la croyance de tous les peuples de l'Asie, d'une partie de ceux de l'Egypte et de la Thrace ; le dogme de la résurrection qu'on trouve chez toutes les nations, aussi ancien que le monde ; l'usage d'em-

l'uso d'imbalsamare i cadaveri; le favole della scesa di *Minos* e di *Radamante* all' inferno; *Caronte*, i *campi elisj*, e tutte le produzioni della mitologia ci attestano chiaramente che tutt' i popoli si sono riuniti, dacchè esiste il mondo, a credere all' immortalità dell' anima, ed all' esistenza d'un' altra vita.

*Vi sono*, diceva un Cacicco della Spaniola a Cristoforo Colombo, *delle pene riserbate ai malvagi, e de' premj pe' buoni al di là di questa vita. Voi che credete una divinità e che ne temete la giustizia non dovete esser quà venuto a farci del male.*

In fine l'immortalità dell' anima e l'esistenza d'un' altra vita sono il senzo di tutta la terra; e quando si ha per se l'opinione di tutti gli uomini, opinione che non è opposta nè alla fisica, nè alla ragione, importa poco che i filosofi possano o nò dimostrarla geometricalmente (1).

---

(1) Allorchè Milord Bolyngbrocke ha detto, che gli antichi legislatori aveano inventato il domma dell' immortalità dell' anima per dare un maggior

baumer les cadavres ; les fables sur la descente de Minos et de Radamanthe aux enfers ; Caron, les champs élysées, et toutes les productions de la mythologie, nous attestent clairement que tous les peuples se sont accordés, depuis que le monde existe, à croire que l'âme était immortelle, et qu'il y avait une autre vie.

*Il y a*, disait un Cacique de la Spaniole à Christophe Colomb, *des peines réservées pour les méchans et des récompenses pour les bons au delà de cette vie. Vous, qui croyez à Dieu et qui en craignez la justice, vous ne devez pas être venu ici pour nous faire du mal !*

Enfin, l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie sont le sens de toute la terre ; et quand on a pour soi l'opinion de tous les hommes, opinion qui n'est contraire ni à la physique, ni à la raison, il importe peu que les philosophes puissent ou non les démontrer géométriquement (1).

---

(1) Lorsque Milord Bolyngbrocke a dit que les anciens législateurs avaient inventé le dogme de l'immortalité de l'âme pour donner plus de poids à

XII. *Domanda.* Ma voi avete detto n.° 1.° di questo articolo, che l'anima è il risultato degli attributi essenziali d'una sostanza che pensa e che ragiona. Questa definizione è sì oscura, quanto è difficile concepire una sostanza che non è corpo. Definite dunque più chiaramente l'essenza dell' anima.

*Risposta.* Se si volesse ingannare il mondo co' filosofi arditi, potrebbesi pure comporre una definizione inintelligibile e per quegli

---

peso alla sanzione delle leggi naturali, questo politico non ha pensato che siffatto domma, essendo esso stesso una legge naturale, debbe essere anteriore a tutte le legislazioni; ed allorchè ha creduto dimostrare *essere ingiusto d'esser punito in un paese pe'l delitto commesso in un' altro*, ha fatto bastantemente vedere che non aveva un' idea chiara della giustizia. Sarebb' egli strano che un reo della nuova Yorck o di Filadelfia, fosse punito a Londra? *Verre* poteva esser colpevole in Sicilia, ed esser punito in Roma. Qual' uomo di senno ha mai creduto che fosse un' ingiustizia d'esser punito nel 1806, per un delitto commesso nel 1805? Oltrecchè, siccome all' occhio infinito tutti gli spazj sono un punto, così all'. occhio eterno tutt' i tempi sono un' istante.

XII. *Demande.* Mais vous avez dit n.° 1 de cet article, que l'âme était le résultat des attributs essentiels d'une substance qui pense et qui raisonne. Cette définition est d'autant plus obscure qu'il est difficile de concevoir une substance qui n'est pas corps. Définissez avec plus de clarté la substance de l'âme.

*Réponse.* Si on voulait, avec les philosophes hardis, tromper le vulgaire ignorant, on pourrait bien forger une définition

---

la sanction des lois naturelles, ce politique n'a pas réfléchi que ce dogme, étant lui-même une loi naturelle, doit être antérieur à toutes les législations ; et lorsqu'il crut démontrer qu'*il était injuste d'être puni dans un pays pour le crime qu'on avait commis dans un autre*, il fit assez voir qu'il n'avait pas une idée claire de la justice. Pourquoi serait-il étrange qu'un criminel de la nouvelle Yorck ou de Philadelphie fût puni à Londres? *Verrès* pouvait être coupable en Sicile et être puni à Rome. Quel homme sensé a jamais cru que ce fût une injustice d'être puni en 1806 pour un crime commis en 1805? Outre cela, comme à l'œil infini, tous les espaces sont un point, ainsi à l'œil éternel, tous les temps sont un instant.

che l'ascolta. Potrebbe dirsi con Aristotile che l'anima *è l'atto primo d'un corpo organico*; con Lucrezio *ch' è un' atomo*; con Hobbes e con Spinoza *ch' è un' cumulo di corpuscoli agitati*; con Leibnitz *ch' è una monada*; e con altri finalmente *ch' è un' soffio*, dell' *etere*, una *quintessenza*, *un' numero*, etc. etc. Ma tutte queste definizioni o sono assurde, o sono insignificanti. Non val meglio confessare in ciò la nostra ignoranza, e dire con Locke che non ne sappiamo niente?

Perchè profondarci nell' abisso della metafisica, e perderci nelle nozioni astratte e ne' problemi, la cui soluzione non è concessa al nostro debole intendimento?

Quegli che negasse l'immaterialità dell' anima, per la sola ragione che non sa concepirla, sarebbe costretto, per la stessa causa, negare la maggior parte de' fenomeni della natura, di cui non comprende nè la causa, nè il corso. Comprendiamo noi la virtù della calamita? Il flusso ed il

inintelligible, et pour celui qui la composerait et pour celui qui l'écouterait. On pourrait dire avec Aristote que l'âme *est l'acte premier d'un corps organique*; avec Lucrèce, que *c'est un atome*; avec Hobbes et Spinosa, que *c'est un amas de corpuscules agités*; avec Leibnitz, que *c'est une monade*; et avec d'autres enfin, que *c'est un souffle de l'éther*, une *quintessence*, un *nombre*, etc. etc. Mais toutes ces définitions sont ou absurdes ou insignifiantes. Ne vaut-il pas mieux avouer en cela notre ignorance, et dire avec Locke que nous n'en savons rien? .....

Pourquoi vouloir nous plonger dans l'abîme de la métaphysique, et nous perdre dans les notions abstraites, et dans les problèmes dont la solution n'est point du ressort de notre faible entendement? . . . . . . .

. . . . . . . . . . . . . . . .

Celui qui nierait l'immortalité de l'âme par la seule raison qu'il ne saurait la concevoir, serait forcé, par le même motif, de nier la plupart des phénomènes de la nature, dont il ne comprend ni la cause, ni le cours. Concevons-nous la vertu de l'aimant, le flux et le reflux de la mer? Tout est mystère

riflusso del mare? Tutto è arcano per noi, allorchè vogliamo innoltrarci nell' essenza delle cose. . . . . . . . . .

Qual' è l'essenza della materia? In che consiste la forza dell' elettricità? Che cosa è la luce? Che cos' è il tempo? Come il presente ch' esiste adesso, diviene nulla tra un minuto secondo; e come l'avvenire, che non è niente ancora, può diventar qualche cosa? Come l'anno prossimo è più vicino di noi che il giorno di jeri, e come l'ora ch' è sonata adesso è più lontana da' noi che il secolo venturo?

. . . . . . . .

Mille altri arcani potrei addurre che attestano la nostra ignoranza, e di cui veggiamo gli effetti senza poterne definir le cause, e dovrei aver vergogna di confessare la spiritualità dell' anima, di cui sento gli effetti senza poter comprenderne l'essenza?

La maggior parte delle difficoltà che nascono dalla poca analogia ch' evvi tra la facoltà di sentire e quella di combinar le idee, svaniscono allorchè si ammettono in noi con Pittagora e con Bacon, li due

pour nous lorsque nous voulons essayer de comprendre les essences des êtres.

Quelle est l'essence de la matière ? En quoi consiste la force de l'électricité ? Qu'est-ce que la lumière ? Qu'est-ce que le temps ? Comment le présent qui existe en ce moment est-il annihilé dans une seconde ; et comment l'avenir qui n'est rien encore, peut-il devenir quelque chose ? Comment se fait-il que l'année prochaine soit plus proche de nous que le jour d'hier ? Comment l'heure qui vient de sonner est-elle plus éloignée de nous que le siècle à venir ?

Je pourrais faire mention de mille autres mystères qui attestent notre ignorance et dont nous voyons les effets sans en pouvoir définir les causes ; et devrais-je rougir en avouant la spiritualité de l'âme dont je sens les effets sans en pouvoir comprendre l'essence ?

La plupart des difficultés qui naissent du peu d'analogie qu'il y a entre la faculté de sentir et celle de combiner les idées, disparaissent lorqu'on admet en nous, avec Pythagore et Bacon, les deux principes qu'on

principj, che chiamansi *anima sensitiva*, ed *anima ragionevole*. Questo sistema semplice, che M. de Buffon ha dimostrato fino all' evidenza, spiega d'una maniera luminosa tutt' i fenomeni dell' animalità, e dello spirito, e par che dia agli uomini di genio la chiave del gran libro della natura.

XIII. *Domanda.* L'anima è ella libera?

*Risposta.* Noi ignoriamo se il pensiero costituisce l'essenza dell'anima, o s'esso non è che una delle principali facoltà di lei; possiamo però affirmare che l'anima è libera ne' suoi pensieri. Gli organi de' sensi ci forniscono i materiali, e l'anima li combina a suo bell' agio, gli analizza, gli scompone.

Qual' è la potenza che può cattivare il pensiero d'un' essere intelligente? Esso è libero malgrado li sofismi d'un fanatico, li capricci d'un tiranno, e li tormenti d'un despota. L'anima, per mezzo del pensiero, scuote il giogo di tutte le potenze della terra, oltrepassa i limiti della natura, e scorre l'immensa regione delle astrazioni. Tutto in fine prova l'estenzione della sua libertà, e niente designa i suoi limiti.

appelle *âme sensitive* et *âme raisonnable*. Ce système simple, que M. de Buffon a démontré jusqu'à l'évidence, explique d'une manière lumineuse tous les phénomènes de l'animalité et de l'esprit, et l'on dirait qu'il donne aux hommes de génie la clef du grand livre de la nature.

XIII. *Demande*. L'âme est-elle libre?

*Réponse*. Nous ignorons si la pensée fait l'essence de l'âme ou si elle n'est qu'une de ses principales facultés; nous pouvons cependant affirmer que l'âme est libre dans ses pensées. Les organes des sens nous fournissent les matériaux, et l'âme les combine à son gré, les analise, les décompose...

Quelle est la puissance qui peut captiver la pensée d'un être intelligent? Elle est libre malgré les sophismes d'un fanatique, les caprices d'un tyran et les tourmens d'un despote. L'âme, par la pensée, secoue le joug de toutes les puissances de la terre, va au delà des limites de la nature, et parcourt l'immense région des abstractions. Tout enfin prouve l'étendue de sa liberté, et rien n'en désigne les bornes.

Molti filosofi han fatti de' grossi volumi per dimostrare che l'anima è libera, e diversi sofisti han cercato abbattere il più bel privilegio della natura umana, il libero arbitrio. Ma se sento che son libero, poichè il mio pensiero non riconosce nè violenza, nè limiti, ho io bisogno che altri mi dimostri quel di che io stesso sono conscio?

Togliete la libertà all' anima, non ci sarà più nè virtù, nè vizio; la morale sarà una illusione; la giustizia, una continua violenza. Io cesserò in fine d'esser uomo, tostocchè cesserò d'esser libero.

Riassumiamo. L'anima è immortale e libera; esiste un' altra vita ove i buoni saran premiati, ed i malvaggi puniti. La ragione si tace sull'essenza di questa sostanza pensante, e sulla qualità de' premj, e delle pene dell'altro mondo.

Plusieurs philosophes ont fait de gros livres pour prouver que l'âme est libre, et plusieurs sophistes ont cherché à abattre le plus beau privilège de l'espèce humaine, le libre arbitre. Mais si je sens que je suis libre puisque ma pensée ne reconnaît ni violences, ni bornes, faut-il que d'autres me prouvent ce que je sens?

Otez la liberté à l'âme, il n'y aura plus ni vertu, ni vice; la morale ne sera qu'une illusion, la justice une violence continuelle; je cesserai enfin d'être homme aussitôt que je cesserai d'être libre.

Résumons. L'âme est immortelle et libre; il existe une autre vie où les bons seront récompensés et les méchans punis. La raison ne dit rien à l'égard de la nature de cette substance pensante, ni de la qualité des récompenses et des peines de l'autre monde.

## ARTICOLO VI.

### *Necessita d'una religione.*

I. *Domanda.* Che cosa è la religione?

*Risposta.* È il sistema de' doveri dell' uomo verso Dio, manifestat con un culto esteriore. Questa religione nasce dai rapporti, che non esiste nazione alcuna su questo globo che, alla credenza d'un essere supremo, non abbia aggiunto un culto esteriore.

II. *Domanda.* Ma Dio non ha bisogno d'un' esterno culto per esser' adorato. Li nostri incensi e le nostre genuflessioni non possono aumentare in conto alcuno la gloria di colui, che fa muovere nello spazio tanti millioni di mondi.

*Risposta.* Il culto esteriore dell' uomo non può sicuramente accrescere la gloria

## ARTICLE VI.

### *De la nécessité d'une religion.*

I. *Demande.* Qu'est-ce que la religion ?

*Réponse.* C'est le système des devoirs de l'homme envers Dieu, manifestés par un culte extérieur. Cette religion est fondée sur les rapports qui subsistent entre la divinité et l'espèce humaine. La nature a, de tout temps, si bien instruit les hommes sur de pareils rapports, qu'il n'existe aucune nation sur le globe qui, à la croyance d'un être suprême, n'ait joint un culte extérieur.

II. *Demande.* Mais Dieu n'a sûrement pas besoin d'un culte extérieur pour être adoré. Notre encens et nos génuflexions ne peuvent pas augmenter la gloire de cet être qui fait mouvoir, dans l'espace, des milliers de mondes ?

*Réponse.* Le culte extérieur de l'homme ne peut certainement accroître la gloire de

dell' ente supremo (1), ma questo culto è necessario all' uomo della natura, 1°. perchè l'uomo è composto di due sostanze. Una religione solamente intellettuale non potrebbe convenire che alle pure intelligenze. Se l'adoratore di Dio ha un corpo, conviene che la sua pietà si manifesti per mezzo d'un' omaggio corporale; in tal modo può dimostrare alla divinità, che tutto il suo essere, spirito e senso, dipende intieramente da lei; 2°. perchè siccome la morale, senza precetti positivi, lascerebbe la ragione dell' uomo senza regola, così la morale, senza un culto publico, sarebbe per lui una specie di giustizia senza tribunali. La morale non consiste solamente nell' arte di ben pensare, ma in quella ancora di bene agire, è falso che gli uomini possano condursi colle astrazioni e colle massime speculative. Se non si tratta solo di conos-

(1) Questo principio è quel della ragione e del buon senso; S. Agostino ha detto: *Nobis enim prodest colere Deum, non ipsi Deo:* giova a noi di venerare un Dio, e non allo stesso Dio.

l'être suprême (1); mais ce culte est nécessaire à l'homme de la nature, 1°. parce que l'homme est composé de deux substances; une religion intellectuelle ne saurait convenir qu'aux pures intelligences. Si l'adorateur de Dieu a un corps, il faut que sa piété se fasse connaître par un hommage corporel; c'est ainsi qu'il peut témoigner que tout son être, esprit et sens, dépend entièrement de la divinité; 2°. parce que, comme la morale, sans préceptes positifs, laisserait la raison de l'homme sans règle, ainsi la morale, sans un culte public, serait pour lui une espèce de justice sans tribunaux. La morale ne consiste pas seulement dans l'art de bien penser, mais aussi dans celui de bien faire. Il est faux que les hommes puissent être conduits par des abstrations et par des maximes spéculatives. S'il s'agit non-seulement de connaître, mais

---

(1) Ce principe est celui de la raison et du bon sens; St. Augustin a dit : *Nobis enim prodest colere Deum, non ipsi Deo :* c'est à nous qu'il importe d'adorer un Dieu, et non à Dieu même.

cere, ma ancor di fare, fa di mestieri che le buone azioni siano preparate e garantite da' buoni abiti, poichè non è che pratticando le cose che conducono alla virtù, o che almenò ne ricordano l'idea, che l'uomo può apprendere ad amare e pratticare la virtù medesima; d'onde le cerimonie ed i riti religiosi sono necessarj all' uomo della natura.

III. *Domanda.* Queste stesse ragioni vagliono esse per l'uomo della società?

*Risposta.* La necessità d'un culto, per l'uomo socievole, è comprovata non solo da' mottivi addotti finora, ma da altri ancora particolari allo stato di cittadino. Questi ha soprattuto bisogno d'una religione, 1°. perchè le leggi positive che promettano delle ricompenze, o minaccino delle pene, sono per lui necessarie, comecchè egli non siegua unicamente la sua ragione. Or la religione, che fa sì gran promesse e sì gran minacce, debb' essere all' uomo socievole più utile che le leggi. Imperocchè le leggi non regolano che certe date azioni; la religione le abbraccia tutte. Le leggi non arrestano che il braccio; la religione va sino

encore de faire ; il faut que les bonnes actions soient préparées et garanties par les bonnes habitudes ; car, ce n'est qu'en pratiquant les choses qui conduisent à la vertu, ou qui du moins en rappellent l'idée, que l'homme peut apprendre à aimer et à pratiquer la vertu même ; c'est pourquoi les cérémonies et les rits religieux sont nécessaires à l'homme de la nature.

III. *Demande*. Ces mêmes raisons sont-elles applicables à l'homme de la société ?

*Réponse*. La nécessité d'un culte pour l'homme de la société est prouvée, non-seulement par les raisons que nous venons d'exposer ; mais par d'autres encore qui dépendent de l'état de citoyen. L'homme de la société a surtout besoin d'une religion ; 1°. parce que les lois positives qui promettent des récompenses, ou qui menacent de quelques peines, lui sont nécessaires, puisqu'il ne suit pas uniquement sa raison. Or, la religion qui fait d'aussi grandes promesses, et qui menace d'aussi grandes peines, doit être à l'homme de la société plus utile que les lois. Les lois ne règlent que certaines actions ; la religion les em-

al cuore. Le leggi non sono relative che al cittadino ; la religione regola l'uomo.

2°. Perchè una morale religiosa, che contenga precetti formali, ha necessariamente una forza che alcun' altra morale puramente astratta e filosofica non potrebbe avere. La moltitudine è più colpita da ciocchè le si ordina, che da quanto le si prova; gli uomini han più bisogno di massime, che di dimostrazioni e di sillogismi.

3°. Perchè le nazioni sono in gran parte formate dal popolo che ha bisogno d'esser governato, ch' è più suscettibile d'impressioni le quali parlino agli occhi ed all' immaginazione, che di principj astratti; in conseguenza, il culto publico, riunendolo ne' tempj, gli fornisce frequenti occasioni di ravvicinarsi, di rappacificarsi, di avere, gli uni per gli altri, quei riguardi, il di cui abito non può acquistarsi se non allorchè gli uomini sono riuniti, non quando errano isolati per le campagne.

4°. Finalmente il culto è necessario,

brasse toutes. Les lois n'arrêtent que le bras; la religion va jusqu'au cœur. Les lois ne sont relatives qu'au citoyen; la religion règle l'homme.

2°. Parce qu'une morale religieuse qui renferme des préceptes formels a nécessairement une force qu'aucune autre morale purement abstraite et philosophique ne saurait avoir. La multitude est plus frappée par ce qu'on lui ordonne que par ce qu'on lui prouve; les hommes ont plus besoin de maximes que de démonstrations et de syllogismes.

3°. Parce que les nations sont en grande partie composées du peuple qui a besoin d'être gouverné; et le peuple est plus susceptible d'impressions qui parlent aux yeux et à l'imagination, que de principes abstraits; en conséquence, le culte public, en le réunissant dans les temples, lui fournit des occasions fréquentes de se rapprocher, de se pacifier, d'avoir les uns pour les autres ces égards dont l'habitude ne peut se contracter que lorsque les hommes sont réunis, et non quand ils errent isolés dans les campagnes.

4°. Enfin, le culte est nécessaire parce

perchè ogni volta che l'uomo entra in un tempio, par che ivi tutto dica agl' infelici, che se la giustizia dorme sulla terra, un giudice eterno veglia ancora. Perchè la veduta sola d'un' altare basta sovente per far pensare ad un' empio persecutore, ch' ei non è sì felice quanto il giusto perseguitato. Perchè un culto publico esteriore serve di continuo a richiamare gli uomini a Dio; perchè i tempj sono l'asilo dell' infortunio; ivi l'uomo oppresso si ristora, e si sollieva nella libera effusione del suo cuore; ivi l'ultimo degli uomini è uguale al primo de' Re.

IV. *Domanda.* Tutto questo prova che un culto esteriore è necessario per il volgo; ma il filosofo ha egli bisogno di questo appannaggio fastoso di cerimonie per adorare un' ente supremo?

*Risposta.* Il filosofo non cessa d'esser' uomo, ed in questa qualità ha bisogno d'un culto publico, come tutti gli altri uomini. Non c'è opinione più erronea quanto quella, *che la religione è soltanto necessaria per il popolo;* come se il culto semplice e sublime d'un Dio degradasse l'uomo che pensa.

que toutes les fois qu'un homme entre dans un temple, il semble que tout y rappelle aux malheureux que si la justice dort sur la terre, un juge éternel veille encore; parce que la seule vue d'un autel suffit souvent pour faire penser à un persécuteur impie qu'il n'est pas aussi heureux que le juste persécuté; parce qu'un culte public extérieur sert sans cesse à rappeler les hommes à Dieu; parce que les temples sont l'asile de l'infortuné. Là, l'homme opprimé se récrée et se soulage dans la libre effusion de son cœur; là, le dernier des hommes est égal au premier des rois.

IV. *Demande.* Tout cela prouve qu'un culte extérieur peut être nécessaire pour le peuple; mais le philosophe a-t-il besoin de cet appareil fastueux de cérémonies pour reconnaître un être suprême?

*Réponse.* Le philosophe ne cesse pas d'être homme, et en cette qualité il lui faut un culte public comme à tous les autres hommes. Rien de plus faux que l'opinion vulgaire *que la religion n'est nécessaire que pour le peuple*; comme si le culte simple et sublime d'un Dieu dégradait l'homme qui pense.

Li sofisti presuntuosi, che si arrogano il nome di filosofi, pajono sdegnare un culto publico, perchè li confonde col popolo che disprezzano. Si dicono filosofi per esentarsi d' essere religiosi; fuggono i tempj perchè la di loro veduta gli umilia, e risveglia in essi il potente freno de' rimorsi. Uomini, se non d'un cuore corrotto, almeno d'un' anima trista e fredda, cessano d'aver' un culto perchè han cessato d'essere sensibili.

Egli è difficile che gli uomini, che hanno avuto in dono dalla natura gli organi flessibili, un tatto fino, ed un sensibil cuore, non siano religiosi e pii. *Bacone*, *Lockio*, *Malebranchio*, *Newton*, *Paschale*, *Fenelon*, *Vico* erano tanto filosofi quanto *Diagora* e *Mirabeau* ma erano, oltre a ciò, uomini sensibili, per cui non si avrebbe potuto togliere ad essi il culto del loro Dio, senza strappare nel tempo stesso il di loro cuore e le di loro viscere.

La vera filosofia rispetta egualmente le forme e l'essenze delle cose. Or siccome, nell' ordine civile, la giustizia non può

Les sophistes présomptueux qui s'arrogent le nom de philosophes, semblent dédaigner un culte public ; parce que ce culte les confond avec le peuple qu'ils méprisent. Ils se disent philosophes pour s'exempter d'être religieux ; ils fuient les temples parce que leur vue les humilie, et qu'elle réveille en eux le frein puissant des remords. S'ils n'ont point le cœur corrompu, ils ont au moins l'âme froide et triste ; enfin ils cessent d'avoir un culte, parce qu'ils ont cessé d'être sensibles.

Il est difficile que les hommes qui ont reçu de la nature les organes souples, le cœur sensible et le tact fin ne soient religieux. *Bacon*, *Locke*, *Malebranche*, *Newton*, *Pascal*, *Fénélon*, *Vico* étaient philosophes autant que *Diagoras* et *Mirabeau* ; mais, outre cela, ils étaient des hommes sensibles, et on n'aurait pu leur ôter le culte de leur Dieu sans leur arracher en même temps le cœur et l'âme.

La vraie philosophie respecte également les formes et l'essence des choses. Or, comme dans l'ordre civil la justice ne peut être ga-

esser garantita che da alcune formole giudiziarie che prevengono l'arbitrio del magistrato, così, nell' ordine morale, la virtù non può essere assicurata che dall' abito di alcune pratiche che ne prevengano la negligenza e l'obblio. Negare l'utilità de' riti religiosi in materia di morale, sarebbe negare l'impero delle nozioni sensibili sugli esseri che non sono puri spiriti; sarebbe negare la forza dell' abito.

V. *Domanda*. Perchè dunque molti filosofi, e particolarmente tra i moderni, han tanto scritto contra la religione?

*Risposta*. Primieramente, perchè quando lo spirito umano non trova più pregiudizj da distruggere, non potendo rimanere nell' inazione, attacca le verità immortali della natura. *Galileo*, per esempio, *Descartes* e *Lockio*, distruggendo li pregiudizj e gli errori del di loro secolo, diedero la più forte scossa alla mente umana, per rilevarla dalla sua letargia. Molti uomini dotti vollero imitarli; gli errori, poco a poco, furon distrutti a segno, che i letterati che succederono, volendo ancor purgare le cogni-

rantie que par des formules judiciaires qui préviennent l'arbitraire de la décision du magistrat, de même dans l'ordre moral la vertu ne peut être assurée que par l'habitude de certaines pratiques, qui en préviennent la négligence et l'oubli. Nier l'utilité des rits religieux en matière de morale, ce serait nier l'empire des notions sensibles sur des êtres qui ne sont pas des esprits purs; ce serait nier la force de l'habitude.

V. *Demande.* Pourquoi donc plusieurs philosophes, et particulièrement parmi les modernes, ont-ils tant écrit contre la religion?

*Réponse.* Premièrement, parce que quand l'esprit humain ne trouve plus de préjugés à détruire, ne pouvant rester dans l'inaction, il s'amuse à attaquer les vérités immortelles de la nature. *Galilée*, par exemple, *Descartes* et *Locke*, en détruisant les préjugés et les erreurs de leur siècle, donnèrent la plus forte secousse à l'entendement humain pour le relever de sa léthargie. Plusieurs hommes savans voulurent les imiter; les erreurs furent détruites peu à peu; quelques lettrés qui leur succédèrent, trouvant peu

zioni scientifiche, trovando pochi errori, ma spinti sempre della voglia d'innovare, avanzarono de' paradossi, e distrussero invece di edificare..

In secondo luogo, perchè nascendo nelle società di già formate e colte, ignoriamo quali cagioni abbiano contribuito alla nostra coltura, e non ricerchiamo più quanto le istituzioni religiose abbiano potuto influire a renderci tali quali siamo. Quindi, fieri dello stato di perfezione a cui siamo giunti, ci persuadiamo potere abbandonare bruscamente tuttocciò che ci ha resi civili, e rinunziare a quanto chiamiamo *antichi pregiudizj*.

Ma questa filosofia bastarda ha fatto più torto al genere umano, che gli antichi errori di cui la filosofia legittima l'avea purgato. Conciossiacchè, di qual' utile può essere alla terra una filosofia che cerca a fare del pirronismo la religione dell' universo? Si direbbe che questi pretesi filosofi cercano meno ad illuminarmi, che a rendermi sventurato.

Io viveva felice e tranquillo nella mia cre-

d'erreurs à combattre dans les sciences, mais transportés de l'envie d'innover, avancèrent des paradoxes, et détruisirent au lieu de bâtir.

En second lieu, parce qu'en naissant dans des sociétés déjà formées et policées, nous ignorons quelles causes ont pu contribuer à notre civilisation, et nous ne recherchons plus combien les institutions religieuses ont pu contribuer à nous rendre tels que nous sommes. Fiers en conséquence de l'état de perfection auquel nous sommes parvenus, nous croyons fermement pouvoir nous séparer brusquement de tout ce qui nous a civilisés, et renoncer par là à tout ce que nous nommons *anciens préjugés*.

Mais cette philosophie erronée a fait plus de mal au genre humain que les anciennes erreurs dont la philosophie légitime l'avait délivré. Car de quelle utilité peut être à la terre une philosophie qui cherche à faire du pyrrhonisme la religion de l'univers. On dirait que ces soi-disant philosophes cherchent moins à m'éclairer qu'à me rendre malheureux.

Je vivais heureux et tranquille dans ma

denza, osservando le leggi sociali, fedele al culto della mia padria, e colla speme di riposarmi un giorno nel seno di quel Dio, che mio padre aveva invocato, spirando. Con qual diritto uno scrittore temerario viene egli a rovesciare l'edifizio delle mie cognizioni? Perchè cerca ad annientire, in un' istante, cinquant' anni di virtù? Perchè m' espone a vivere ne timori, ed a morire ne' rimorsi?

VI. *Domanda.* Ma se la vostra credenza non è che un cumulo informe d' errori e di pregiudizj, perchè togliere ai filosofi dritto d'illuminarvi?

*Risposta.* Bisogna distinguere i pregiudizj che nuocciono alla morale ed allo stato, da quelli che, lungi di nuocere, producono de' gran beni. La superstizione, per esempio, ed il fanatismo sono errori nocevoli che distruggono la morale, in vece di perfezionarla. Niuno ha mai contrastato ai filosofi il dritto d'abbattere questi mostri, che rendono la specie umana vile o feroce. Ma quanti pregiudizj meritano d'essere rispettati, non per altra ragione, se non perchè sono la base di varie istituzioni

croyance, observant les lois sociales, fidèle au culte de ma patrie, et avec l'espoir de me reposer un jour dans le sein de ce Dieu que mon père avait invoqué en expirant, de quel droit un écrivain téméraire vient-il renverser l'édifice de mes connaissances? Pourquoi cherche-t-il à anéantir, dans un instant, cinquante années de vertu? Pourquoi m'expose-t-il à vivre dans les craintes et à mourir dans les remords?

VI. *Demande.* Mais si votre croyance n'est qu'un amas informe d'erreurs et de préjugés, pourquoi ôter aux philosophes le droit de vous éclairer?

*Réponse.* Il faut distinguer les préjugés qui nuisent à la morale et à l'état d'avec ceux qui, loin de nuire, produisent de grands biens. La superstition, par exemple, et le fanatisme, sont des erreurs nuisibles qui détruisent la morale au lieu de la perfectionner. Personne n'a jamais contesté aux philosophes le droit d'abattre ces monstres qui rendent l'espèce humaine vile ou féroce. Mais combien de préjugés méritent d'être respectés, parce qu'ils sont la base de plusieurs institutions sublimes qui font la gloire

sublimi che fan la gloria de' popoli e de' legislatori ?

L'onore stesso, considerato sotto certi punti di veduta, non è che un pregiudizio; ne siegue egli da ciò che bisogna abolirlo ! Nell' istesso modo, quando anche il culto publico, tanto necessario all' uomo, non fosse che un pregiudizio, il filosofo dovrebbe pure rispettarlo, e preferire le tenebre d'un' errore utile al genere umano, al lume periglioso della verità.

Fosse anche un pregiudizio, l'uomo sennato debbe farsi un pregio di seguire in ciò li grandi uomini che han fondati gl' imperj, e fabricate le città. Le leggi di Zaleuco, di Solone, delle dodici tavole non han per base che la religione. Cicerone, nel suo trattato delle leggi, mette la providenza come il fondamento d'ogni legislazione. Platone nelle sue opere parla ad ogni pagina della Divinità. Numa non avea fatto di Roma una città sagra, che per farne una città eterna. *Il giogo della religione*, dice un grand' uomo, *fu il solo da cui il popolo Romano, nel suo furore per la libertà, non ardì emanciparsi.*

des peuples et des législateurs ?

L'honneur même, regardé sous certain point de vue, n'est qu'un préjugé ; s'ensuit-il qu'il faille le détruire ou l'abolir ? Ainsi, quand même le culte public, si nécessaire à l'homme, ne serait qu'un préjugé, le philosophe devrait le respecter et préférer les ténèbres d'une erreur utile au genre humain, à la lumière dangereuse de la vérité.

Le culte, fût-il un préjugé, l'homme sensé doit s'honorer de suivre en cela l'exemple des grands hommes qui ont fondé les empires et bâti des villes. Les lois de Zaleucus, de Solon, des douze tables reposent sur la religion. Cicéron, dans son traité des lois, place la providence comme le fondement de toute législation. Platon, dans ses livres, parle à chaque page de la Divinité. Numa n'avait fait de Rome une ville sacrée que pour en faire une ville éternelle. *Le joug de la religion*, a dit un grand homme, *fut le seul dont le peuple romain, dans sa fureur pour la liberté, n'osa s'émanciper ; et ce peuple, qui se*

*E questo popolo che andava sì facilmente in collera, aveva bisogno d'essere ritenuto da una potenza invisibile.*

Del resto, il vero filosofo è ben lungi dal credere, che la religione sia un pregiudizio. Tutt' i suoi sensi, deponendo in favore del Dio che adora, lo convincono della necessità d'un culto degno de' rapporti che l'uniscono alla Divinità.

VII. *Domanda.* Quali caratteristiche deve avere il culto per non disonorare la Divinità, e per non avvilire l'uomo che lo professa?

*Risposta.* La religione che vien da Dio e che riconduce a lui; in cui tutti gli uomini sono eguali; ch'è nata col mondo e che sopravviverà alla sua rovina; che può servire di base ai costumi ed alle leggi; che abbraccia tutt'i luoghi e tutt'i tempi, in cui il genere umano non forma che una sola famiglia, poichè non avendo che un Dio, non può avere più d'un padre; la di cui morale è dolce, pura, semplice; questa religione, replico, è la più degna e dell' uomo che la professa, e del Dio a cui è diretta. Ognuno scorge da' caratteri descritti qual sia la religione che io designo.

*mettait si aisément en colère, avait besoin d'être contenu par une puissance invisible.*

Au reste; le vrai philosophe est bien loin de croire que la religion soit un préjugé. Tous ses sens, en déposant en faveur du Dieu qu'il adore, le convainquent de la nécessité d'un culte digne des rapports qui l'unissent à la Divinité.

VII. *Demande.* Quels caractères doit avoir le culte pour ne pas déshonorer la Divinité, et avilir l'homme qui le professe ?

*Réponse.* La religion qui vient de Dieu, et qui ramène à lui; par laquelle tous les hommes sont égaux; qui est née avec le monde et qui survivra à sa ruine; qui peut servir de base aux mœurs et aux lois; qui embrasse tous les lieux et tous les temps; dans laquelle le genre humain ne fait qu'une famille, puisque n'ayant qu'un Dieu, il ne peut avoir qu'un père; dont la morale est douce, pure, simple; cette religion, dis-je, est la plus digne et de l'homme qui la professe et du Dieu qu'il adore. Il est aisé d'apercevoir par ces marques quelle est la religion dont j'entends parler.

## ARTICOLO VII.

### *Dell' abuso della Religione.*

I. *Domanda.* In che modo può abusarsi della religione?

*Risposta.* Colla superstizione e col fanatismo. La prima è tuttocciò che la credulità aggiunge al culto puro e semplice della vera religione; o, per meglio dire, è una religione che il popolo si forma secondo i suoi bisogni e le sue idee.

Il fanatismo è la religione de' frenetici, che non hanno altro zelo che per perseguitare gli uomini, una voce che per maledirli, ed una mano che per esterminarli. La superstizione è quello stagno infetto, ma tranquillo, che nuoce solo a quelli che vi si accostano. Il fanatismo è quella lava ardente che precipita dalle cime infocate del Vesuvio e dell' Etna, e che lascia, per, dovunque passa, le livide tracce della destruzione.

## ARTICLE VII.

### *De l'abus de la Religion.*

I. *Demande.* De quelle façon peut-on abuser de la religion ?

*Réponse.* Par la superstition et par le fanatisme. La superstition est tout ce que la crédulité ajoute au culte pur et simple de la vraie religion ; ou ; pour mieux dire, c'est une religion que le peuple se crée suivant ses besoins et ses idées.

Le fanatisme est la religion des frénétiques qui n'ont de zèle que pour persécuter les hommes, une voix que pour les maudire, et un bras que pour les exterminer. La superstition est cet étang infect, mais tranquille, qui ne nuit qu'à ceux qui s'en approchent. Le fanatisme est cette lave ardente qui se précipite des sommets enflammés du Vésuve et de l'Etna, et qui laisse partout où elle passe les traces livides de la destruction.

Non c' è che un passo dalla superstizione al fanatismo. Rendete il superstizioso attivo, ed armate il di lui braccio, ed avrete tosto un fanatico.

II. *Domanda.* Perchè la superstizione è sì contraria alla morale della natura?

*Risposta.* Perchè gli spiriti deboli e vani che vi sono soggetti, non potendo elevarsi sino all' idea sublime di Dio, lo rabbassano per porlo al livello della loro intelligenza, e de' loro capricci; gli attribuiscono tutt' i difetti che son proprj dell' uomo, per assicurarsi l'impunità de' loro vizj, e la loro religione, non consistendo che in un' aggregato informe di cerimonie assurde, e niente dippiù, cessa d'essere per essi quel potente freno capace di prevenire i delitti occulti. La loro coscienza è falsa come l'idea della divinità che si sono formata; ed in conseguenza le loro azioni le più empie non trovano alcuno argine ne' rimorsi.

Questo culto bastardo che abusa de' dommi li più sublimi, è infinitamente più nocevole dell'ateismo che li distrugge. Conciossiacchè il superstizioso crede di soddis-

Il n'y a qu'un pas de la superstition au fanatisme. Rendez le superstitieux actif, et armez son bras, vous aurez bientôt un fanatique.

II. *Demande.* Pourquoi la superstition est-elle si contraire à la morale de la nature?

*Réponse.* Parce que les esprits faibles qui y sont sujets, ne pouvant s'élever jusqu'à l'idée sublime de Dieu, le rabaissent pour le mettre au niveau de leur intelligence et de leurs caprices ; ils lui attribuent tous les défauts qui appartiennent aux hommes, afin de s'assurer l'impunité de leurs vices ; et leur religion n'étant qu'un assemblage monstrueux de cérémonies absurdes, et rien de plus, cesse d'être pour eux ce frein puissant capable de prévenir les crimes occultes. Leur conscience est fausse ainsi que l'idée de la divinité qu'ils se sont forgée, et leurs actions les plus impies ne trouvent en conséquence aucune digue dans les remords.

Ce culte faux qui abuse des dogmes les plus sublimes est infiniment plus nuisible que l'athéisme qui les détruit. Le superstitieux croit satisfaire à la justice divine par

fare alla giustizia divina co' soli riti e colle sole prattiche, e figurandosi la divinità vile ed avara, crede poter' espiare i suoi più neri misfatti colle oblazioni e col denaro (1); o credesi garantito in tutt'i suoi vizj dall' esempio della divinità che s' è foggiata. Così gli Egizj si credettero autorizzati a giustificare l'incesto tra un fratello ed una sorella, perchè i loro Dei *Iside* ed *Osiride* avevano dato loro questo esempio.

Non fu che la superstizione che determinò altre volte i Locresi a fare il seguente voto. In un pericolo eminente, giurarono di prostituire le loro figlie nel giorno della festa di Venere, se riportavano la vittoria

(1) *Sacrificate a Dio*, dice il vangelo per la bocca d'un profeta, *un cor contrito ed umile. Ed altrove: mi sono in odio le vostre feste ed i vostri sacrifizj; chieggo la vostra giustizia e la vostra virtù, non quei doni che sono miei e che vi ho dati per sostegno della vostra vita. Che potete voi darmi di questa terra che non sia mio?* A Dio non piace che la sola innocenza, ha detto Lattanzio: *non placet illi nisi sola innocentia.*

le seul moyen des rits et des pratiques, et en se figurant la divinité vile et avare; il croit qu'il est facile d'expier ses forfaits les plus exécrables par les sacrifices, les oblations et l'argent (1); ou il se croit garanti dans tous ses vices par l'exemple de la divinité qu'il s'est forgée. Ainsi les Egyptiens se crurent autorisés à justifier l'inceste entre le frère et la sœur, parce que *Isis* et *Osiris* leurs Dieux, leur en avaient donné l'exemple.

Ce ne fut que la superstition qui détermina autrefois les Locriens à faire le vœu suivant. Dans un danger éminent ils jurèrent de prostituer leurs filles le jour de la fête de Vénus, s'ils remportaient la victoire sur leurs en-

---

(1) *Sacrifiez à Dieu*, dit l'évangile par la voie d'un des prophètes, *un cœur contrit et humble*; et ailleurs: *Je déteste vos fêtes et vos sacrifices; je demande votre justice et votre vertu, et non ces dons qui sont à moi, et que je vous ai donnés pour le soutien de votre vie. Que pouvez-vous me donner de cette terre qui ne soit pas à moi?* A Dieu ne plaît que la seule innocence, a dit Lactance, *non placet illi nisi sola innocentia.*

su i loro nemici; cioè a dire, promisero di violare i costumi se il cielo faceva un miracolo; giurarono di fare molti oltraggi alla natura, se ammazzavano molti uomini.

Noi, in altri tempi, abbiamo esterminato gli abitanti dell'Asia e gli Albigesi, per redimere i nostri peccati; o abbiamo privato i nostri figli della legittima successione, per esser più grati a Dio.

Leggendo l'istoria de' secoli di mezzo, si troverà che quando la superstizione è stata ne' monarchi, come sotto il regno di Luigi XI. Re di Francia, ha resi infelici i popoli; ed allorchè è stata ne' popoli, come sotto il regno di Frederico II. Imperadore, ha resi infelici i monarchi.

III. *Domanda.* In che modo il fanatismo oltraggia la morale della natura?

*Risposta.* Abbiamo detto che il fanatismo non è che la superstizione armata e che perseguita. Se la superstizione oscura e semplice non offende che la persona che n' è attaccata, e la divinità ch' è da lei avvilita, il fanatismo, in oltre, non ris-

nemis; c'est-à-dire qu'ils promirent de violer les mœurs si le ciel faisait un miracle en leur faveur; ils jurèrent de faire beaucoup d'outrages à la nature s'ils tuaient beaucoup d'hommes.

Dans d'autres temps, nous avons exterminé les habitans de l'Asie et les Albigeois pour racheter nos péchés, ou nous avons dépouillé nos enfans d'une succession légitime pour être plus agréables à Dieu.

En lisant l'histoire des siècles modernes, on verra que lorsque la superstition a dominé les monarques, comme sous le règne de Louis XI, roi de France, elle a fait le malheur des peuples; et lorsqu'elle a dominé les peuples, comme sous le règne de Frédéric II, empereur, elle a fait le malheur des monarques.

III. *Demande.* De quelle manière le fanatisme outrage-t-il la morale de la nature?

*Réponse.* Nous avons dit que le fanatisme n'est que la superstition armée et qui persécute. Si la superstition obscure et simple ne blesse que la personne qui en est attaquée, et la divinité qu'elle avilit, le fanatisme en outre n'épargne aucun des êtres qui

parmia tutti gli esseri che abbiano una opinione contraria. Quindi il fanatico è d'ordinario intollerante, ed in conseguenza persecutore; crede tutti gli uomini d'un culto diverso nemici nati del Dio ch' egli adora; si arroga il dritto di vendicare le offese della divinità; e nel nome del cielo, che non cessa d'oltraggiare, devasta, saccheggia, massacra. Allorchè gli mancano i mezzi di sfogare il suo furore, non tralascia di fare il voto di Caligola: che tutti gli uomini che non hanno la sua religione, abbiano una sola testa per poterla recidere con un solo colpo.

IV. *Domanda.* La morale della natura non ci dà dunque alcun diritto per forzare gli altri ad abbracciare la nostra credenza?

*Risposta.* Se la giustizia naturale proibisce ad un' uomo di disporre de' beni d'un' altro, (ved. Part. III. di questo catechismo, art. I, n.° 2.), come può ella permettere che altri disponga della mia opinione? La mia anima è essa meno a me di quel che siano la mia borsa, il mio abito, ed il mio giardino? Dappoicchè la forza non ha alcun potere sugli animi, e che la coscienza è il nostro senso morale il più ribelle.

ont une opinion contraire à la sienne, et par là le fanatique est ordinairement intolérant, et en conséquence persécuteur; il regarde tous les hommes d'un autre culte comme autant d'ennemis du Dieu qu'il adore; il s'arroge le droit de venger les injures de la divinité; et, au nom du ciel qu'il ne cesse d'outrager, il ravage, il pille, il massacre. Lorsque les moyens lui manquent pour assouvir sa fureur, il ne laisse pas de faire le vœu de Caligula: que tous les hommes qui n'ont pas sa religion aient une seule tête pour pouvoir la couper d'un seul coup.

IV. *Demande.* La morale de la nature ne donne donc aucun droit pour obliger les autres à embrasser notre croyance?

*Réponse.* Si la justice naturelle défend à un homme de disposer des biens d'un autre (voyez Part. III de ce catéchisme, art. I, n.° 2.), comment peut-elle permettre que d'autres disposent de mon opinion? Mon âme est-elle moins à moi que ma bourse, mon habit et mon jardin? La force n'a aucun pouvoir sur nos âmes, et la conscience est notre sens moral le plus rebelle.

Se la natura ci autorizzasse a perseguitare gli uomini d'un culto diverso per far loro abbracciare la nostra religione, questo globo non sarebbe che un vasto teatro di straggi e di macelli. Il musulmano della setta d'Alì potrebbe, in questa ipotesi, assassinare il musulmano della setta d'Omar; questi farebbe impalare il giudeo, il quale pesterebbe in un mortajo i Re idolatri dell' Affrica, e tutt'insieme avrebbero diritto d'esterminare noi altri christiani, per punirci delle nostre crociate, e de' roghi del sant'offizio.

V. *Domanda.* Ma se la persecuzione ed i tormenti possono indurre un' uomo ad abbandonare la sua falsa religione, e ad abbracciare la vera, perchè non crederli leciti appunto per il bene che producono?

*Risposta.* L'uomo allevato in un culto qualunque è tanto persuaso che la sua religione è la vera, quanto gli uomini d'un culto diverso son persuasi che tutte le altre son false. In conseguenza, tutte le volte che si è pensato d'aumentare, co' supplizj, il numero de' proseliti d'una religione, non si è fatto altro che diminuire inultilmente

Si la nature nous autorisait à persécuter les hommes d'un culte différent pour leur faire embrasser notre religion, ce globe ne serait plus qu'un vaste théâtre de carnage et d'horreurs. Le musulman de la secte d'Aly pourrait, dans cette hypothèse, assassiner le musulman de la secte d'Omar; celui-ci ferait empaler le juif qui pilerait dans un mortier les rois idolâtres de l'Afrique; et tous ensemble auraient le droit d'exterminer tous les chrétiens pour les punir de leurs croisades et des bûchers du saint-office.

V. *Demande.* Mais si la persécution et les tourmens peuvent déterminer un homme à abandonner sa fausse religion et à embrasser la véritable, pourquoi ne pas les croire permis à cause du bien qu'ils produisent ?

*Réponse.* Tout homme élevé dans un culte, quelqu'il soit, est aussi persuadé que sa religion est la véritable, que les hommes d'un culte différent sont persuadés que toutes les autres religions sont fausses. C'est pourquoi, lorsqu'on a cru augmenter par les supplices le nombre des prosélytes d'une religion, on n'a fait que diminuer inutilement celui

quello degli uomini, e rendere i lor compagni più ostinati nella lor credenza. Imperocchè, siccome, in fatto di morale, si ama generalmente ciocchè suppone uno sforzo, così, in fatto di religione, siamo portati a credere li testimoni che si fanno scannare. Ecco perchè la persecuzione ha fatto, in ogni tempo, degenerare lo spirito di religione in ispirito di setta.

Ma supposto pure che, a forza di tormenti si pervenga a fare di me un proselita; allora, se l'antica mia credenza era pura, non sarò che un' apostata; se il mio culto era assurdo, non sarò che un cattivo proselita d'un'altra religione. Li carnefici hanno essi il dono di persuadere? Il domma che mi pareva assurdo allorchè io era libero, non diverrà più ragionevole, agli occhi miei, allorchè sarò in prigione, o sovra un rogo. Li tormenti e la prigionia di Galileo non lo convinsero certamente che il sole girava, e che la terra stava ferma.

La persecuzione non può esser dunque utile alla persona che si perseguita, e lo è molto meno per il persecutore, il quale

des hommes, et rendre leurs compagnons plus opiniâtres dans leur croyance, par la raison que dans la morale on aime en général ce qui suppose un effort, ainsi que dans la religion nous sommes portés à croire les témoins qui se font égorger. Voilà pourquoi les persécutions ont fait, de tout temps, dégénérer l'esprit de religion en esprit de secte.

Mais, supposé même qu'à force de tourmens, l'on parvienne à faire de moi un prosélyte; alors, si mon ancienne croyance était pure, je ne serais qu'un apostat ; si mon culte était absurde, je ne serais qu'un mauvais prosélyte d'une autre religion. Les bourreaux ont-ils le don de persuader ? Le dogme qui me paraissait absurde lorsque j'étais libre, ne deviendra pas plus raisonnable à mes yeux, lorsque je serais en prison ou sur un bûcher. Les tourmens et la prison de Galilée ne le convainquirent sûrement pas que le soleil tournait et que la terre était ferme.

La persécution ne peut donc pas être utile à celui qu'on persécute ; et elle l'est beaucoup moins au persécuteur qui cesse par là d'être

cessa d'esser uomo agli occhi nostri, e diviene ribello agli occhi della divinità.

Conciossiacchè la dottrina de' persecutori *in nome di Dio*, è in opposizione colla condotta della providenza. Se Dio avesse ragionato come i fanatici, avrebbe, tosto doppo scelto il suo popolo, esterminati tutti gli altri. Egli soffre, intanto, che la terra si popoli di nazioni che non professano l'istesso culto, sarei io savio se pretendessi d'esser più savio della stessa providenza?

Se la religione non può commandarsi, ma solo persuadersi, con qual dritto uno *Scandinave*, che tiene il suo culto da *Odino*, vorrebbe render apostata un *Peruano*, che fa derivare il suo da *Mancocapac*?

VI. *Domanda*. Quali sono dunque i principj della morale naturale nelle materie di religione?

*Risposta*. Che Dio è il padre commune di tutte le nazioni; che veglia acciocchè gli uomini non si nuocciano; che la sua infinita sapienza consiste non a distruggere, ma a perfezionare, ed a beneficare gli uomini; che richiede da noi un culto puro, semplice, e sublime manifestato con segni

homme à nos yeux, et devient rebelle aux yeux de la divinité.

En effet, la doctrine des persécuteurs, *au nom de Dieu*, est sans cesse en opposition avec la conduite de la providence. Si Dieu avait raisonné comme les fanatiques, il aurait, après avoir choisi son peuple, exterminé tous les autres. Il souffre cependant que la terre se peuple de nations qui n'ont pas le même culte. Serais-je sage si je prétendais être plus sage que la divinité même?

Si la religion ne peut se commander, mais seulement se persuader, avec quel droit un *Scandinave* qui tient son culte d'*Odin*, voudrait-il rendre apostat un *Péruvien* qui tient le sien de *Manco-Capac*?

VI. *Demande*. Quels sont donc les principes de la morale naturelle en matière de religion?

*Réponse*. Que Dieu est le père commun de toutes les nations; qu'il veille à ce que les hommes ne se nuisent point; que sa sagesse infinie consiste, non à détruire, mais à protéger et à perfectionner les hommes; qu'il demande de nous un culte pur, simple et sublime, manifesté par des signes externes,

esterni, ma la cui base sia nel cuore; che non ha bisogno del nostro debole braccio per vendicare le trasgressioni alla legge eterna dell' universo; che tutti gli uomini sono figli dell' istesso padre; che quegli che copre la sua testa con un cappello è il fratello di colui che la cinge con un turbante; che ogni domma distruttore, come quello che leggesi nel testamento di Maommetto: *Io lascio ai Musulmani il mio vangelo per convertire gl' infedeli, e la mia spada per esterminarli*, debb' essere soppresso nel tribunale della ragione; ch' è dell' interesse del genere umano di riunire tutte le nazioni col domma della tolleranza, e che l'uomo non ha diritto alcuno sulla coscienza d'un' altr' uomo (1).

---

(1) Non sarà quì inutile di dimostrare che siffatti principj della morale della natura, sono gli stessi di quella del vangelo dell' Europa. *Unus pater, unus Dominus*, ha detto S. Paolo; *non est acceptio personarum, non est neque Judæus, neque Græcus, neque Dominus, neque servus:* Uno è il padre, uno dunque è il Signore; ei non fa distinzione di persone; il Giudeo, il Greco, il padrone, il servo

mais dont la base soit dans le cœur; qu'il n'a pas besoin de la faiblesse de notre bras pour venger les transgressions à la loi éternelle de l'univers ; que tous les hommes sont des enfans du même père ; que celui qui couvre sa tête avec un chapeau est le frère de celui qui la ceint avec un turban ; que tout dogme destructeur, comme celui qu'on lit dans le testament de Mahomet : *Je laisse aux Musulmans mon évangile pour convertir les fidèles, et mon épée pour les exterminer*, doit être supprimé au tribunal de la raison ; qu'il est de l'intérêt du genre humain de réunir toutes les nations par le dogme de la tolérance, et qu'enfin l'homme n'a aucun droit sur la conscience d'un autre homme (1).

---

(1) Il ne sera pas inutile de démontrer que ces principes de la morale de la nature sont les mêmes que ceux de l'évangile de l'Europe. *Unus pater, unus Dominus*, a dit S.t-Paul ; *non est acceptio personarum ; non est neque Judæus, neque Græcus, neque dominus, neque servus :* Le père et le Seigneur n'est qu'un ; il ne fait point de distinction parmi les personnes ; le Juif, le Grec, le maître et le

VII. *Domanda*. Riassumete le conseguenze che possono dedursi da' principj posti e dimostrati in questa prima parte.

*Risposta*. 1.° Dio esiste; noi comprendiamo la sua unità, e sentiamo la sua provvidenza; il nostro primo dovere è di riconoscerlo, d'amarlo, di ringraziarlo, d'adorarlo in *ispirito* e *verità*: in *ispirito* col cuore; in *verità* colle virtù.

2.° Il suo culto interno non consiste in idee vane ed astratte, ma nell' osservanza della legge morale ch' è la sua volontà.

---

sono eguali agli occhi suoi. Dunque tutti gli uomini di qualunque religione, o grado siano, sono figli dell' istesso Dio, secondo il vero spirito del cristianesimo.

Gesù-Cristo, volendo andare a Gerusalemme, pensò di passare per Samaria; ma i Samaritani non vollero riceverlo, appunto perchè andava tra i loro nemici. Gli apostoli sdegnati, *volete*, dissero, *che facciamo scendere il fuoco dal cielo affinchè li consumi?* *Ah!* rispose Cristo, *voi non sapete qual' è codesto vostro spirito*, volea dire vendicativo; *il figlio dell'uomo non è venuto ad ammazzare gli uomini, ma a salvarli*. Luc. IX. 56.

VII. *Demande.* Résumez les conséquences qu'on doit déduire des principes posés et démontrés dans cette première partie.

*Réponse.* 1.° Dieu existe; nous comprenons son unité et nous sentons sa providence: notre premier devoir est de le reconnaître, de l'aimer, de le remercier, de l'adorer en *esprit* et en *vérité*. En *esprit* par le cœur, en *vérité* par les vertus.

2.° Son culte interne ne consiste pas dans des idées vaines et abstraites, mais à observer la loi morale qui est sa volonté.

---

domestique sont égaux devant lui. Tous les hommes donc, de quelque religion ou grade qu'ils soient, sont les enfans du même Dieu, suivant l'esprit véritable du christianisme.

Jésus-Christ voulant aller à Jérusalem, traversait la Samarie; mais les Samaritains ne voulurent pas le recevoir, parce qu'il allait parmi leurs ennemis. Les apôtres, fâchés de si peu d'hospitalité, *voulez-vous*, dirent-ils, *que nous fassions descendre le feu du ciel afin qu'il les consumme*? Jésus-Christ leur répondit: *hélas! vous ne savez pas l'esprit qui vous anime*, il voulait dire vengeur; *le fils de l'homme n'est point venu pour tuer les hommes, mais pour les sauver.* Luc. IX. 56.

mettere che la virtù rimanga senza premio, ed il vizio senza gastigo.

7.° L'anima nostra è immortale, dunque esiste un' altra vita, ove i malvagi felici saranno puniti, ed i virtuosi oppressi, premiati.

que la vertu reste sans récompense et que le vice soit sans châtiment.

7.° Notre âme est immortelle ; il existe donc une autre vie où les méchans heureux seront punis, et les vertueux opprimés, récompensés.

# PARTE SECONDA.

## DOVERI VERSO NOI STESSI.

---

### ARTICOLO PRIMO.

*Base de' doveri verso noi medesimi.*

I. *Domanda.* Perchè credete che noi abbiamo de' doveri verso noi medesimi?

*Risposta.* Perchè ogni uomo ha le sue proprietà, ed in conseguenza ha i suoi diritti, la legge del mondo è vindice degli altrui diritti, dunque è vindice de' miei contra di me. Se l'attentare a' diritti degli altri è un delitto contra la legge di natura, sarà parimente delitto ove quest' attentato offenda noi medesimi, e tantoppiù atroce e stolto, quanto noi siamo più cari a noi stessi di quel che ci siano gli altri. La nostra felicità

# SECONDE PARTIE.

## DEVOIRS ENVERS NOUS-MÊMES.

---

### ARTICLE PREMIER.

*Origine des devoirs envers nous-mêmes.*

I. *Demande.* Pourquoi croyez-vous que nous avons des devoirs envers nous-mêmes?

*Réponse.* Parce que chaque homme a ses propriétés, et par conséquent ses droits. La loi de l'univers est garant des droits des autres, elle est donc aussi garant des miens envers moi. Si c'est un crime de violer les droits des autres, ce sera également un crime si cet attentat se porte contre nous-mêmes, et d'autant plus atroce et sot, que les autres ne peuvent jamais nous aimer autant que nous nous aimons. Notre bonheur n'est-il

non è ella più nelle nostre mani che nelle altrui? Ma siccome, ognun di noi, riguardandosi isolato, si fa centro de' raggi della circonferenza del cerchio, così nella classe de' doveri, quelli che dobbiamo a noi stessi, occupano il primo luogo.

II. *Domanda.* Qual' è il primo trai doveri che dobbiamo a noi medesimi?

*Risposta.* Si è detto che tutt' i doveri sono fondati su i diritti, e che i diritti altro non sono che proprietà; dunque non posso osservare i doveri verso me stesso, senza conoscere e misurare le mie proprietà; d'onde la massima *nosce te ipsum*, conosci te stesso, debbe aversi come il fondamento di tutta la morale che riguarda noi medesimi.

Ma siccome la morale che ci riguarda è il principio da cui sgorgono tutte le altre parti di questa scienza, tanto verso Dio, che verso gli altrj, il conoscimento dell' esser nostro debbe aversi come la base di tutte le discipline morali.

In effetto, se non esistessi, non avrei nè

pas plus dans nos mains que dans celles des autres ? Mais comme chacun de nous, en se regardant isolé, se fait centre des rayons de la circónférence du cercle, ainsi dans la classe des devoirs, ceux que nous nous devons à nous-mêmes occupent la première place.

II. *Demande.* Quel est le premier devoir parmi ceux que nous nous devons à nous-mêmes ?

*Réponse.* Nous avons dit que tous les devoirs sont fondés sur des droits, et que les droits ne sont que des propriétés. Je ne puis donc observer les devoirs envers moi-même sans connaître et mesurer mes propriétés ; d'où la maxime *nosce te ipsum*, connais-toi toi-même, doit être regardée comme la base de toute la morale qui nous concerne.

Mais comme la morale qui regarde notre individu est la source d'où dérivent toutes les autres parties de cette science, soit qu'elles regardent Dieu, soit qu'elles concernent les autres, la connaissance de notre être doit être envisagée comme la base de toute la morale.

En effet, si je n'existais pas, je n'aurais

alcun diritto, nè alcun dovere; se tutt' i miei diritti o doveri provengono dacchè esisto, il primo mio dovere è di conoscere mestesso.

III. *Domanda.* Come può una persona conoscer sestessa?

*Risposta.*. Rientrando in se medesima, e riguardandosi o come semplice individuo della natura, o come persona socievole. Allorchè io mi riguardo come un semplice individuo della natura, veggo che non sono nè una bestia, nè una pianta, nè una pietra, nè una divinità. Scorgo che sono molto al di sopra delle pietre, delle piante, delle bestie, ma infinitamente al di sotto della divinità. Queste riflessioni debbono necessariamente condurmi a vivere con dignità, allorchè mi paragono agli esseri che sono al di sotto di me, ed a vivere con rispetto e con venerazione, allorchè fo il paragone tra me e Dio.

Se mi considero come persona socievole, veggo chiaramente, che siccome esistono alcuni piani tra gli animali sopra tutt' i quali siede l'uomo; così ve ne sono tra gli uomini riuniti in società, al di sopra de' quali siede il governo.

aucun droit ni aucun devoir. Si tous mes droits ou devoirs proviennent de ce que j'existe, il s'ensuit que mon premier devoir est de me connaître moi-même.

III. *Demande.* Comment une personne peut-elle se connaître ?

*Réponse.* En repliant son âme sur elle-même, et en se regardant ou comme un simple individu dans la nature, ou comme membre de la société. Lorsque je me regarde comme simple individu dans la nature, je vois que je ne suis ni bête ni plante, ni pierre, ni divinité. Je m'aperçois que je suis fort au dessus des pierres, des plantes, des bêtes, mais infiniment au dessous de la divinité. Ces réflexions doivent nécessairement me porter à vivre avec dignité, lorsque je me compare aux êtres qui sont au dessous de moi, et me pénétrer de respect et de vénération toutes les fois que je me compare à Dieu.

Si je me considère comme membre de la société, je vois clairement, que comme il y a des degrés parmi les animaux, au dessus desquels est l'homme, il y en a parmi les hommes réunis en société, au dessus desquels est le gouvernement.

Non è meno importante, per vivere bene, di conoscere il piano in cui io sono, poichè la tranquillità de' corpi civili dipende dal rispettare i piani superiori, e dal proteggere e soccorrere gl' inferiori; gli uni sostenendo gli altri.

Nell' osservanza di questi miei doveri veggo non solo la giustizia, ma ancora l'utilità reciproca. È interessante dunque per me di conoscer me stesso e come uomo e come cittadino.

IV. *Domanda.* Di quante sorti possono essere i doveri verso noi stessi?

*Risposta.* Siccome noi non siamo nè puri spiriti, nè semplici corpi, ma esseri misti, così de' doveri verso noi medesimi, altri riguardano il nostro intelletto, altri il nostro fisico. Nel primo rango possono situarsi la coltura della mente, il regolare gli appetiti, il diritto che abbiamo alla stima, etc., nel secondo, il dovere in cui siamo non solo di conservare la nostra salute, e la nostra vita, ma di aumentare ancora le forze del

Il n'est pas moins important, pour bien vivre, de connaître le degré où je suis, puisque la tranquillité des sociétés dépend du respect qu'on doit aux degrés supérieurs, et de la protection et du secours qui doit être accordé aux degrés inférieurs; car les uns soutiennent les autres.

Dans l'observation de ces devoirs, j'aperçois la justice aussi bien que l'utilité réciproque. Il est donc de mon intérêt de me connaître moi-même, soit en qualité d'homme, soit en qualité de citoyen.

IV. *Demande.* De combien d'espèces sont les devoirs envers nous-mêmes?

*Réponse.* Nous ne sommes ni des esprits purs, ni de simples corps, mais des êtres mixtes; donc les devoirs qui nous regardent nous-mêmes peuvent avoir rapport ou à notre esprit, ou à notre physique. On peut ranger dans la première espèce la culture de l'entendement, l'art de régler nos appétits, le droit que nous avons à l'estime, etc.; dans la seconde, l'obligation où nous sommes, non-seulement de conserver notre santé et notre vie, mais

nostro corpo, ed i suoi commodi, sia co' moderati lavori, sia co' leciti acquisti; del che partitamente negli articoli che sieguono.

aussi d'augmenter les forces de notre corps, et ses aisances, soit par des travaux modérés, soit par des acquisitions légitimes ; ce dont on parlera séparément dans les articles qui suivent.

## ARTICOLO II.

*DOVERI verso la porzione sublime di noi medesimi.*

I. *Domanda.* PERCHÈ siam noi tenuti a coltivar la nostra mente?

*Risposta.* Perchè essendo composti di due sostanze, tuttocciò che può tendere a coltivar la nostra ragione ed il nostro spirito, formar dee un de' principali nostri doveri. Noi dobbiamo coltivare lo spirito nostro a tre oggetti; 1.° per sapere far'uso de' mezzi che la natura fornisce alla nostra felicità; 2.° per ben vivere con Dio e co' nostri simili; 3.° per ben conoscere l'importanza e i doveri de' posti che occupiamo nella società. Or non c'è che l'istruzione e l'esperienza che possano metterci nel grado di bene adempire questi nostri doveri.

Lo studio, per esempio, della fisica ci

## ARTICLE II.

### *Des devoirs envers la portion sublime de nous-mêmes.*

I. *Demande.* POURQUOI sommes-nous obligés à cultiver notre esprit ?

*Réponse.* Parce qu'étant composés de deux substances, tout ce qui peut contribuer à cultiver notre raison et notre entendement, doit former un de nos principaux devoirs. Nous devons cultiver notre esprit pour trois objets ; 1.° pour savoir employer les moyens que la nature met à notre portée ; 2.° pour bien vivre avec Dieu et avec nos semblabes ; 3.° pour bien connaître l'importance et les devoirs des emplois que nous occupons dans la société. Or, il n'y a que l'instruction et l'expérience qui puissent nous mettre à même de bien remplir tous nos devoirs.

L'étude, par exemple, de la physique ;

fa conoscere l'uso delle cose ch' esistono, ed il metodo di servircene, ( questo studio però, nell' educazione delle donne, può essere rimpiazzato dalla di loro propria esperienza, o da quella de' genitori ). Lo studio della morale ordina le nostre idee sulla divinità, e rende più chiare quelle che han rapporto ai nostri doveri. L'istoria ci fa conoscer gli uomini, e se li conosciamo, possiam vivere amichevolmente con esso loro. Ecco perchè nel primo volume di quest' opera, lib. II, abbiamo detto che lo studio della morale, quello della medicina domestica, l'istoria, etc., sono necessarj a formare l'educazione d'una donna.

Le persone dunque che, avendo i mezzi d'istruirsi su questi differenti oggetti, li trascurano per occuparsi di bagatelle, sono ree contra loro stesse.

II. *Domanda.* Le passioni essendo le molle dell'animo nostro, e quelle che rendonci per lo più infelici, è egli in nostra libertà di sradicarle o di dirigerle?

*Risposta.* Se tutte le passioni non sono, al dir di Pope, che tante modificazioni

nous apprend l'usage des choses qui existent et la manière de nous en servir ; ( cette étude, cependant, peut être remplacée, dans l'éducation des femmes, ou par leur propre expérience ou par celle de leurs parens ). L'étude de la morale règle nos idées sur la divinité, et rend plus claires celles qui sont relatives à nos devoirs. L'histoire nous fait connaître les hommes, et en les connaissant, nous pouvons vivre en bonne harmonie avec eux. Voilà pourquoi dans le premier volume de cet ouvrage, livre II, nous avons dit que l'étude de la morale, celle de la médecine domestique, l'histoire, etc., sont nécessaires et contribuent à former la raison d'une femme.

Ainsi les personnes qui, ayant les moyens de s'instruire sur ces différens objets, les négligent pour ne s'occuper que de bagatelles, sont coupables envers elles-mêmes.

II. *Demande*. Les passions étant les ressorts de notre âme et la source de tous nos malheurs, est-il en notre pouvoir de les détruire ou de les diriger?

*Réponse*. Si toutes les passions ne sont, comme disait Pope, qu'autant de modifi-

dell' amor proprio; è certo che non possiamo sradicarle dal nostro essere. Il piacere ed il dolore sono i due perni su cui gira la macchina complicata delle passioni; e se noi potessimo renderc' insensibili, non ci sarebbe più nel mondo nè amicizia, nè vendetta; nè grandezza d'animo, nè vanità; ch è quanto dire, senza passioni non ci sarebbe nè virtù, nè vizio. Or tutte le passioni non hanno, dapprima, che un grado moderato d'attività. L'anima e la natura non marciano per salti.

La speranza, per esempio, la prima delle passioni moderate, che nasce con noi, e che non si spegne che coll'ultimo nostro respiro; quel seducente pudore che nel bel sesso accompagna l'innocenza, e la caratterizza; la riconoscenza, sentimento sì naturale alle anime sensibili; la compassione, ch' è il grido della natura, col quale invita, alla conservazione d'un' essere che soffre, tutti quelli che lo circondano; queste, ed altre, sono passioni dolci di cui non è da temer la violenza.

Ma l'amore, principio del mondo fisico; l'ambizione, principio del mondo morale;

cations de l'amour-propre, il est certain que nous ne pouvons pas les déraciner de notre être. Le plaisir et la douleur sont les deux pivots sur lesquels tourne la machine compliquée des passions; et si nous pouvions nous rendre insensibles, il n'y aurait plus dans le monde ni amitié, ni vengeance, ni grandeur d'âme, ni vanité; c'est-à-dire, que sans passions il n'y aurait ni vertu, ni vice. Or, toutes les passions n'ont d'abord qu'un degré modéré d'activité. L'âme et la nature ne marchent point par sauts.

L'espérance, par exemple, la première des passions modérées qui naît avec nous et qui ne s'éteint qu'avec notre dernier soufle; cette pudeur séduisante, qui, dans le beau sexe, accompagne l'innocence et la caractérise; la reconnaissance, ce sentiment si naturel aux âmes sensibles; la compassion, ce cri de la nature, par lequel elle invite à la conservation d'un être qui souffre, tous ceux qui l'environnent; ces passions sont douces, et il n'y a rien à redouter de leur violence.

Mais l'amour, principe du monde physique; l'ambition, principe du monde moral; l'or-

l'orgoglio, ed infinite altre passioni possono essere bensì dolci e moderate nella lor' origine, ma, se non sanno regolarsi, possono divenire violente ed impetuose. Un'Orientale ha incominciato ad amare tranquillamente prima d'essere geloso, prima d'adirarsi contra la sua innamorata, prima di strangolarla. L'odio comincia dall'indifferenza, e finisce cogli omicidj.

Noi possiamo dunque diriggere le nostre passioni allorchè sono ancor dolci e moderate; ma se permettiamo che giungano alla violenza, tutt'i di loro effetti perniziosi possono a noi imputarsi, per la ragione che potevamo governarle allorchè erano per anco nascenti.

III. *Domanda.* In che modo possono governarsi e moderarsi le passioni?

*Risposta.* In due maniere, 1.° con rischiarare l'intendimento, affinchè non vi regnino notizie false di quegli oggetti per cui le passioni sogliono accendersi; perchè tutte le voglie smoderate nascono da ignoranza o da errore. Or siccome la fucina delle passioni è, ordnariamente, la fantasia che dà alle immagini corporee de' colori di-

gueil, et beaucoup d'autres passions, peuvent bien être douces et modérées dans leur origine; mais si on ne sait pas les régler, elles peuvent devenir violentes et impétueuses. Un Oriental a commencé par aimer tranquillement avant d'être jaloux, avant de se mettre en colère contre sa maîtresse, avant de l'étrangler. La haine commence par vouloir du mal à son ennemi, et finit par la soif de son sang.

Nous pouvons donc diriger nos passions lorsqu'elles sont encore douces et modérées; mais si nous permettons qu'elles deviennent violentes, tous leurs effets fâcheux peuvent nous être imputés par la raison que nous pouvions les gouverner quand elles n'étaient que naissantes.

III. *Demande.* Comment pouvons-nous gouverner et diriger nos passions?

*Réponse.* Par deux moyens; 1.° en éclairant l'entendement, afin qu'il n'y règne pas d'idée fausse sur les objets qui allument ordinairement les passions; car tous les désirs immodérés proviennent ou d'ignorance, ou d'erreur. Comme l'imagination est le principal foyer des passions, et que c'est elle aussi qui donne aux objets des corps, des couleurs différentes

versi dal naturale, così la principale cura d'una persona savia, è di curare quanto è possibile, e di calmare la fantasia.

Adesso si comprende, perchè nel lib. II del primo volume di quest' opera, la lettura de' romanzi, e de' poeti si è creduta tanto nociva alle immaginazioni vive e ardenti delle donne, dappoichè la fantasia non può curarsi che colla vera scienza delle cose.

Questo metodo serve, in oltre, a guarir le donne da quei timori panici figli d'una fantasia accesa, e d'una crassa ignoranza, che han generato li fantasimi, le ombre, gli spiriti folletti, le passeggiate de' morti, e tutte le altre bambolinaggini che disonorano la mente umana. In poche parole: le ombre, gli spettri, gli stregoni non esistono che nella fantasia dello spirito credulo che l'immagina. L'anima è, senza dubbio, immortale, ma una volta che il corpo da lei abitato è disciolto, non puo più agire sopra esseri, li di cui organi non obbediscono più che alle leggi della materia. *Asmodeo*, *Belzebuth*, *Astaroth*, e tutti gli altri mostri della credulità popolare,

du naturel, le premier soin d'une personne sage doit donc être de régler et calmer, autant qu'il est possible, son imagination.

On peut à présent comprendre pourquoi au livre II du premier volume de cet ouvrage, on a dit que la lecture des romans et des poëtes était nuisible aux imaginations vives et ardentes des femmes ; car l'imagination ne peut être gouvernée qu'en lui présentant les choses du côté vrai et réel.

Cette méthode sert en outre à guérir les femmes de ces craintes paniques, effets d'une imagination exaltée et d'une ignorance grossière qui ont donné naissance aux fantômes, aux ombres, aux esprits follets, aux promenades des morts, et aux autres enfantillages qui font honte à l'esprit humain. Bref; les ombres, les spectres, les sorciers n'existent que dans la fantaisie de l'homme crédule qui les imagine. L'âme est sans doute immortelle ; mais une fois que le corps qu'elle habitait s'est dissous, elle ne peut plus agir sur des êtres dont les organes n'obéissent plus qu'aux lois de la matière. *Asmodée*, *Belzébuth*, *Astaroth*, et tous les autres monstres de la crédulité populaire, sont de très-mauvaises copies du

sono cattivissime copie del *Tifone* dell' Egitto, e dell' *Arimane* dell'Asia, inventati per isciogliere il problema dell'origine del male (1).

Il secondo mezzo per moderare i nostri appetiti, è d'avvezzare il corpo ad una fattica metodica, e l'animo agli abiti virtuosi. La persona che' esercita il suo corpo, che soffre i mali di questa vita con fortezza d'animo, che ama ad esser temperante, astinente, onesta, acquista poco a poco certi abiti che coll'uso divengono piacevoli,

---

(1) Fortunatamente per noi, la filosofia ha di già relegato nel mondo immaginario la magia bianca e nera, la stregoneria, gl' incubi ed i succubi e tutte le altre imposture delle anime deboli. È un gran servigio che ci hanno renduto Montaigne, la Motte-le-Vayer, Bayle, e gli altri scettici, poichè l'istorie de' supplizi della Marescialla *d'Ancre*, *d'Urbano Grandier*, e d'una folla d'altri uomini accusati e puniti come rei di magia, ne' secoli barbari, saranno eterni monumenti dell' ignoranza de' nostri maggiori. (Ved. le *forze della fantasia* dell' abbate Muratori, operetta da leggersi da chi non vuol restar sempre nell' infanzia).

*Typhon* de l'Egypte et de l'*Arimane* de l'Asie, inventés pour résoudre le problême de l'origine du mal (1).

Le second moyen pour modérer nos appétits, est d'accoutumer le corps à un travail méthodique, et l'âme aux habitudes de la vertu. La personne qui exerce son corps, qui souffre avec force d'âme les maux de cette vie ; qui aime la tempérance, l'abstinence, l'honnêteté, acquiert peu à peu de certaines habitudes qui, avec le temps, deviennent

---

(1) Heureusement pour nous la philosophie a déjà relégué dans le monde imaginaire la magie blanche et la magie noire, la sorcellerie, les incubes, les succubes, et toutes les autres impostures des âmes faibles. C'est un grand service que nous ont rendu Montaigne, la Motte-le-Vayer, Bayle et les autres sceptiques; car les histoires des supplices de la Maréchale *d'Ancre*, *d'Urbain Grandier*, et d'une foule d'autres hommes accusés et punis comme coupables de magie, dans les siècles barbares, seront d'éternels monumens de l'ignorance de nos ancêtres. (Voyez les *forze della fantasia*, de l'abbé Muratori, ouvrage digne d'être lu par tous ceux qui ne veulent pas toujours être dans l'enfance).

poichè conservano il vigore e la sanità del corpo, la sapienza e la tranquillità dello spirito.

IV. *Domanda.* Siamo noi tenuti ad acquistare ed a conservare la stima che gli altri possono far di noi?

*Risposta.* Essendo noi in società per ajutarci e soccorrerci gli uni gli altri, ne siegue che l'odio, il sospetto, l'abborrimento, la disistima de' nostri socj ci privano di molti beni, e particolarmente di quelli che potremmo attender da loro. Che gioverebbero i tesori ad una persona disprezzata ed abborrita da tutto il mondo? E senza tesori, la stima e l'amore de' suoi concittadini le vale per un fondo inesausto. Quindi una buona fama è il maggior tesoro dell' uomo.

Se noi abbiam diritto alla nostra felicità, cioè al minimo de' mali, e che senza la stima altrui saremmo come scommunicati dal corpo civile, ne siegue che un' de' nostri doveri è d'acquistare, e di conservare una buona riputazione tra i nostri simili.

La stima o è figlio della natura, e d'un

agréables, puisqu'elles conservent la vigueur et la santé du corps, la sagesse et la tranquillité de l'esprit.

IV. *Demande.* Sommes-nous obligés à acquérir et à conserver l'estime des autres?

*Réponse.* Nous sommes en société pour nous aider et nous secourir les uns les autres; donc la haine, les souçons, l'aversion, le mépris de nos concitoyens nous privent de beaucoup de biens, et particulièrement de ceux que nous pourrions attendre de leur bienveillance. A quoi serviraient les trésors à une personne méprisée et détestée de tout le monde? et sans trésors, l'estime et l'amour de ses concitoyens lui tiennent lieu d'un fonds inépuisable. Il s'ensuit de là, qu'une bonne réputation est le plus grand bien de l'homme.

Si nous avons droit à notre bonheur, c'est-à-dire au moindre des maux; si, sans l'estime des autres, nous sommes privés de toute communication avec le corps politique, un de nos devoirs est donc d'acquérir et de conserver une bonne réputation parmi nos semblables.

L'estime peut naître ou de la nature et de

buon temperamento, o può nascere dallo studio delle virtù e delle arti. Chi non ha la prima in dono, deesi ingegnare a conseguir la seconda, dappoicchè non si può vivere senza niuna stima. Le persone dunque che corrono a scavezzacollo dietro certi vizj infamanti, che si gloriano del mal fare, che, bravando l'opinione generale, calpestano quel ch'esse dicono pregiudizj del volgo, oltraggiano la natura, e divengono ree contra i doveri che debono a loro stesse. La loro pena è a lato del loro delitto, poichè qual pena più grande dell'essere disprezzate ed infamate dall'intiera società?

Li nemici non servono che ad accrescere la nostra gloria, allorchè siamo virtuosi, ma li vizj che ci fan comparire matti o malvagi, ci fan più male di quel possa farci il più capitale nemico.

V. *Domanda.* In che maniera si può acquistare e conservare la stima altrui?

*Risposta.* Coltivando e seguendo la virtù dalla quale sola può nascere la vera stima. Conviene però misurarla sulle regole immutabili della natura, e non sulle fantasie, o ridicole costumanze de' popoli. In con-

la bonté du tempérament, ou de l'étude des vertus et des arts. Celui qui n'a pas reçu en partage la première doit s'étudier à acquérir la seconde, car on ne peut vivre sans l'étude de ses semblables. En conséquence, les personnes qui courent à bride abattue après de certains vices infamans, qui se glorifient de leurs défauts, qui en bravant l'opinion publique, foulent aux pieds ce qu'ils appellent préjugés du vulgaire, outragent la nature et sont coupables d'infraction de leurs plus essentiels devoirs. Leur peine est à côté de leur faute ; car quelle peine plus grande que d'être méprisé et déshonoré de toute la société ?

Les ennemis ne servent qu'à augmenter notre gloire lorsque nous sommes vertueux ; mais les vices qui nous font paraître sots ou méchans, nous font plus de mal que le plus grand ennemi ne pourrait nous en faire.

V. *Demande*. Par quels moyens peut-on acquérir et conserver l'estime des autres ?

*Réponse*. En cultivant et en pratiquant les vertus, qui peuvent seules nous donner droit à la véritable estime. Il faut, néanmoins, mesurer celle-ci sur les règles immuables de la nature, et non sur les caprices ou sur les

seguenza per acquistare e conservare una buona fama, fa d'uopo osservare le seguenti regole. 1.° Non far male a nessuno, ed in nessuna maniera; 2.° fa tutto il bene che sai e puoi, senz' affettazione di gloria e senza interesse, ma cordialmente e con grazia; e dove non puoi, compatisci e mostra tutt'i segni d'un' animo veramente compassionevole; 3.° studiati d'essere franco, candido e sincero in tutte le tue azioni, per quanto le leggi di prudenza e di convenienza comportano.

L'esterne sembianze di virtù, le ceremonie popolari, quel molle girar di ciglia, quegli studiati inchini, quei passi misurati e gravi, le divozioncine d'occhi, di mani, di bocca, in somma le contorsioni e le smorfie, l'ippocrisia e la superstizione, non ci daranno mai diritto alla stima de' popoli savj.

L'arte dunque d'acquistare e di conservare la stima altrui, non consiste nell'apparire, ma nell'essere giusto, caritatevole, onesto. Quest'arte piace e ci fa stimare fino dagli

coutumes ridicules des peuples. Il faut, en conséquence, pour acquérir et conserver une bonne réputation, observer les règles suivantes: 1.° ne point faire de mal à personne, de quelque façon que ce soit; 2.° faire autant de bien qu'il est possible, sans affectation de gloire et sans intérêt, mais de bon cœur et avec grâce; et si l'on ne peut en faire, compatir et faire voir toutes les marques d'une âme vraiment sensible; 3.° tâcher d'être toujours franc, honnête et sincère dans toutes les actions, autant que les lois de la prudence et de la bienséance le permettent.

Les apparences de vertu, les cérémonies populaires, les yeux baissés avec affectation, les révérences étudiées, les pas graves et mesurés, les petites dévotions qui ne consistent que dans un arrangement recherché des yeux, des mains, de la bouche; enfin, les contorsions et les grimaces, l'hypocrisie et la superstition ne nous ferons jamais acquérir l'estime de la portion sage du peuple.

Ainsi l'art de gagner et de garder l'estime des autres ne consiste seulement pas à paraître, mais bien à être juste, charitable, honnête. Cet art plaît et nous fait estimer des peuples

stupidi, e ciò per un senso simpatico della natura.

Finchè i compagni di Colombo si condussero con giustizia e con sincerità tra gli Americani, gli Spagnuoli furono venerati come Dei. Cambiati appena di condotta, perdettero ogni stima, e furon tenuti in conto di fiere; onde nacquero i gran mali che oppressero i conquistati ed i conquistatori.

VI. *Domanda.* Le donne hanno esse qualche interesse particolare a conservar la stima altrui?

*Risposta.* La debolezza naturale degli organi delle donne, non che l'uso ed i costumi, avendo assoggettito il bel sesso, più che la natura non lo permette, ai capricci degli uomini; esso non ha, per uguagliare la sua condizione, e sostenere in qualche modo l'equilibrio, che il mezzo dell' amore; mezzo onnipotente che, impiegato a tempo ed a luogo, è capace rendere il sovrano schiavo, e la schiava sovrana.

Ma questo sentimento, abbenchè impas-

même les plus grossiers; et cela, par un sentiment naturel de sympathie.

Tant que les compagnons de Colomb se conduisirent avec justice et avec sincérité envers les Américains, ils furent respectés par eux comme des Dieux. Aussitôt qu'ils changèrent de conduite, ils perdirent toute estime, et ils furent regardés comme des bêtes féroces; et c'est de là que naquirent tous les maux dont les conquis et les conquérans furent accablés.

VI. *Demande.* Les femmes ont-elles quelque intérêt particulier à conserver l'estime d'autrui?

*Réponse.* La faiblesse naturelle des organes des femmes, l'usage et les mœurs les ayant soumises (peut-être plus que la nature ne le permet), aux caprices des hommes, il ne leur reste, pour égaler la condition de ces derniers, et soutenir l'équilibre, que le moyen de l'amour; moyen tout puissant qui, employé habilement, est capable de rendre le souverain esclave, et l'esclave souveraine.

Mais ce sentiment, quoique pétri, pour

tato colla natura; si pasce più d'illusioni che di realità. Togliete l'illusione dell'amore, non vi resta che il piacere de' sensi, piacere momentaneo che ha la forza d'un'istante, e che non ci distingue dai bruti. Perchè questo sentimento influisca dunque potentemente sugli uomini, bisogna che l'illusione lo preceda, l'accompagni, lo siegua.

Or la sede dell'illusione è nella fantasia, la quale è schiava venduta dell' opinione, non si desiderano che i beni e gli onori che l'opinione autorizza. Si corre più dietro i piaceri fattizj, cioè d'opinione, che dietro i piaceri veri e reali. L'opinione dunque ha un potere illimitato sugli animi nostri, e l'opinione è la fucina ove si fabbricano la stima e la riputazione. Quindi se le donne hanno un' interesse particolare ad uguagliare, per quanto è possibile, la lor condizione a quella degli uomini, e rettificare, per così dire, gli sbagli e le ingiustizie della natura e dell' uso, debbono in conseguenza essere interessate, piucchè gli uomini, ad acquistare ed a conservare la stima altrui; dappoicchè senza stima non c'è

ainsi dire, avec la nature, se nourrit plus d'illusion que de réalité. Otez l'illusion de l'amour, il n'y reste que le plaisir des sens; plaisir momentané qui a la force d'un instant, et qui ne nous distingue pas des autres animaux. Il faut donc, pour rendre l'influence de ce sentiment puissante sur les hommes, que l'illusion le précède, l'accompagne et le suive.

Or, le siège de l'illusion est dans l'imagination, qui est esclave de l'opinion. On n'envie que les biens et les honneurs que l'opinion autorise; on recherche plus les plaisirs factices, c'est-à-dire d'opinion, que les plaisirs vrais et réels. L'opinion a donc un pouvoir illimité sur nos âmes, et l'opinion est le creuset où se fondent l'estime et la réputation. Il s'ensuit que si les femmes sont particulièrement intéressées à égaler, autant qu'il est possible, leur condition à celle des hommes, et à rectifier, pour ainsi dire, les méprises et les injustices de la nature et de l'usage, elles doivent, en conséquence, avoir un intérêt particulier à acquérir et à conserver l'estime des autres; car sans estime il n'y a point d'illusion en amour, et sans l'illusion

illusione in amore; e senza l'illusione dell' amore, l'impero delle donne si riduce a zero.

Sia che l'uso e la forza producan qualche volta il diritto; sia che acquisti la qualità di diritto ciocch' è autorizzato dall'uso e dalla forza, l'uomo brava sovente l'opinione senza sentirne molto sensibili e funeste conseguenze. Ma la donna, meno fortunata senza dubbio in tal materia, se ardisce bravare l'opinione, o non curare la stima altrui, perde tosto ogni diritto alla propria, ed un disprezzo costante e generale la siegue fino alla tomba.

VII. *Domanda.* Qual è il più gran servigio che possiamo noi rendere alla porzione sublime di noi medesimi?

*Risposta.* Quel d'avere una coscienza tranquilla e senza rimorsi. Qual piacere più puro e più grande del

*Nil conscire sibi, nullâ pallescere culpâ!*

Non avere rimorsi che ci tormentino, nè colpa che ci faccia impallidire!

Una buona coscienza abituale, che non può nascere che dall' esercizio delle virtù morali, differisce poco dallo stato della

de l'amour, l'empire des femmes se réduit à rien.

Soit que l'usage et la force fassent naître quelquefois le droit, ou soit que ce qui est autorisé par l'usage et la force acquière la qualité de droit, l'homme brave souvent l'opinion sans qu'il en ressente de bien fâcheuses conséquences. Mais la femme, moins heureuse, et assujettie à tous les préjugés de la société, perd aussitôt tout droit à l'estime, si elle dédaigne celle des autres en bravant l'opinion : le mépris général l'accompagne alors jusqu'au tombeau.

VII. *Demande.* Quel est le plus grand service que nous pourrions rendre à la partie sublime de nous-mêmes ?

*Réponse.* Celui d'avoir une conscience tranquille et exempte de remords. Où trouver un plaisir plus pur et plus réel que dans le

*Nil conscire sibi, nullâ pallescere culpâ !*

N'avoir ni remords qui nous tourmentent, ni fautes qui nous fassent rougir !

Une bonne conscience habituelle, qui ne peut naître que de l'exercice des vertus morales, diffère peu de l'état d'un bonheur réel ;

presente felicità ; ed in conseguenza, il massimo de' mali che possiamo fare a noi medesimi, è di serbare una mala coscienza, li di cui pungoli dilaceranti ci straziano il cuore ad ogni istante della vita. Pare ad alcuni che gli uomini malvagi e facinorosi si curino poco di tali tormenti. Ma in ciò si vuol guardare, non all' esterno delle persone, ma a quel che si passa nel di loro cuore, ove può solo rinvenirsi la sede della felicità e della miseria, perchè in quel solo sentonsi li piaceri ed i dolori.

Se a ciascuno il proprio affanno
Si leggesse in fronte scritto;
Quanti mai che invidia fanno,
Ci farebbero pietà.

*Metast.*

en conséquence, le plus grand mal que nous puissions nous faire à nous-mêmes, c'est d'avoir une mauvaise conscience, dont les aiguillons piquans nous déchirent l'âme à tous les instans de la vie. Quelques personnes croyent que les méchans et les scélérats s'embarrassent bien peu de ces tourmens; mais il faut regarder en cela, non à l'extérieur des personnes, mais bien à ce qui se passe dans leur cœur, où l'on peut seulement retrouver le siège du bonheur ou de la misère; car ce n'est que dans le cœur qu'on sent la douleur ou le plaisir.

Sur le front des mortels, si chacun pouvait lire
Le sombre et noir chagrin qui souvent les déchire;
Combien en verrait-on, dont le sort envié,
N'exciterait, hélas! qu'un regard de pitié.

*Traduction.*

## ARTICOLO III.

### *Doveri verso il nostro fisico.*

I. *Domanda.* Di quante sorti sono i doveri verso il nostro fisico?

*Risposta.* Di tre sorti, 1°. quelli che riguardano il nostro corpo propriamente detto, ed i sensi di cui è adorno; 2°. quei che riguardano l'armonìa tra l'anima e il corpo, il che dicesi vita; 3°. finalmente quei che han rapporto ai mezzi per rendere questa vita più aggradevole, e meno penosa che sia possibile. Questi doveri corrispondono a' diritti che abbiamo alla sanità del nostro corpo, ed alla perfezione de' nostri sensi; alla vita, ed ai commodi della vita. In questo articolo tratteremo de' doveri della prima specie.

## ARTICLE III.

### *Des devoirs envers nous-mêmes au physique.*

I. *Demande.* De combien d'espèces sont les devoirs envers nous-mêmes au physique ?

*Réponse.* De trois espèces : 1°. ceux qui regardent notre corps proprement dit, et les sens dont il est orné ; 2°. ceux qui concernent l'harmonie entre l'âme et le corps, c'est-à-dire la vie ; 3°. enfin, ceux qui se rapportent aux moyens de rendre cette vie plus agréable, aussi exempte de peines qu'il est possible. Ces devoirs correspondent aux droits que nous avons à la santé de notre corps, et à la perfection de nos organes ; à la vie et aux aisances de la vie. Dans cet article nous traiterons des devoirs de la première espèce.

fa che degli esseri sani. Non è che la dissolutezza de' genitori, la cattiva educazione dei fanciulli, e l'epidemia del lusso che depravano la macchina umana. Senza i nostri pregiudizj, senza i nostri errori, e senza i nostri delitti, non avremmo il tristo privilegio di rompere alcuni anelli della catena della nostra esistenza, e di soffrire mille volte le agonie della morte, prima dell' istante in cui la natura ci ha prescritto di morire.

Ho detto *tristo privilegio*, perchè tutti gli altri esseri, ciascuno nella sua classe, giungono per lo più allo stesso periodo di vita; gli animali, per esempio, che non siano stati degradati dalla domestichezza, vivono, presso a poco, lo stesso spazio d'anni.

Egli è vero che *Boissier de Sauvages*, nella sua nosologia, designa mille e ottocento specie di malattie da cui noi potremmo essere attaccati; ma in questo nu-

---

del primo Europeo che l'ha veduto, di quel che sia per noi un Ciclopo, od un' uomo colla testa e colla coda di cane.

que des êtres sains. Ce n'est que la débauche des parens, la mauvaise éducation des enfans, et l'épidémie du luxe qui dépravent la machine humaine. Sans nos préjugés, sans nos erreurs, et sans nos crimes, nous n'aurions pas le triste privilége de rompre quelques anneaux de la chaîne de notre existence, et d'endurer mille fois les agonies de la mort avant l'instant où la nature nous a prescrit de mourir.

J'ai dit *triste privilége*, parce que tous les autres êtres, chacun dans sa classe, atteignent pour l'ordinaire, au même terme de la vie; les animaux par exemple, qui ne sont pas dégradés par la domesticité, vivent à peu près le même espace d'années.

Il est vrai que *Boissier de Sauvages*, dans sa nosologie, désigne dix-huit cents espèces de maladies dont nous pouvons être attaqués; mais il y en a peu

---

du premier Européen qui l'a vu, que ne le serait pour nous un Cyclope, ou un homme avec la tête et la queue de chien.

mero ve ne sono poche, come le malattie di contagio, che non potremmo prevenire per mezzo d'un sangue puro ereditato da' nostri padri, l'equilibrio delle passioni, e la regola di vivere di Pittagora.

Conciossiacchè la sanità non è altro che il risultato dell' equilibrio tra gli alimenti ed i travagli. Se questo equilibrio è raro, ciò dipende dacchè i contadini si nutriscono male, e travagliano troppo; e gli abitanti delle città si nutriscono troppo e travagliano poco.

Dall' altro lato, l'equilibrio tra le forze fisiche e le forze morali, da cui dipende il vigore del nostro temperamento, si disordina tostocchè le passioni esercitano sull' anima un dispotismo senza limiti. Imperciocchè allora, il sugo nervoso, ch' è la quintessenza di tutt' i nostri fluidi, non si filtra più egualmente per il cervello; il sangue perde le sue parti le più vitali, e gli organi si degradano.

In somma, può stabilirsi come massima che la salute non si deteriora in noi, che allorquando ci scostiamo dalle regole della natura.

dans ce nombre, comme les maladies de contagion, que nous ne puissions prévenir par un sang pur transmis par nos pères, par l'équilibre des passions et le régime de Pythagore.

En effet, la santé n'est que le résultat de l'équilibre entre les alimens et les travaux. Si cet équilibre est rare, c'est que les paysans se nourrissent mal et travaillent trop, et que les habitans des villes se nourrissent trop et ne travaillent pas assez.

D'ailleurs, l'équilibre entre les forces physiques et les forces morales, d'où dépend la vigueur de notre tempérament, se dérange aussitôt que les passions exercent sur l'âme un despotisme sans bornes; car alors le suc nerveux, qui est la quintessence de tous nos fluides, ne filtre plus également par le cerveau; le sang perd ses parties les plus vitales, et les organes s'affaiblissent.

Enfin, on peut établir comme maxime, que la santé n'est altérée en nous que lorsque nous nous écartons des règles de la nature.

III. *Domanda.* Con quai mezzi si può dunque conservar la salute ?

*Risposta.* Coll' esercizio , colla frugalità e colla temperanza nelle passioni. Tuttocciò che contraddice la natura in questa parte è un delitto che commettiamo contra noi medesimi. Quindi la crapula , gli stravizzi , la soverchia delicatezza , la smoderata fattiga , ed in sostanza ogni eccesso ne' piaceri o ne' travagli , sono tanti delitti contra la natura.

Si aggiungano tutti quegli usi perniziosi che deteriorano , alla lunga , la salute nostra , o de' nostri figli ; come siano i busti a coste di balena , il bianchetto ed il rosso con cui le donne si mascherano , o altre mode atroci e crudeli ; le faciature de' bambini ; il costume di vegliar la notte e di dormire il giorno ; il non fare giammai uso delle proprie gambe per l'insipido piacere d'essere trascinato dalle bestie nelle strade delle capitali ; infine ogni azione che direttamente ed obliguamente ferisce le nostre proprietà e i diritti che abbiamo alla salute , è stolta , rea , e distruggente la legge di natura.

III. *Demande.* Par quels moyens peut-on conserver la santé ?

*Réponse.* Par l'exercice, la frugalité et la tempérance dans les passions. Tout ce qui contredit la nature dans ces objets est un crime contre nous-mêmes. C'est pourquoi la crapule, la débauche, le trop de mollesse, le travail immodéré, et enfin tout excès, soit dans les plaisirs, soit dans les travaux, sont autant d'outrages que nous faisons à la nature.

Ajoutons à cela tous ces usages pernicieux qui détériorent à la longue notre santé, ou celle de nos enfans ; comme les corps à baleine, le fard dont les femmes se masquent, ou d'autres usages atroces et cruels ; le maillot des enfans ; la coutume de veiller la nuit et de dormir le jour ; celle de n'employer jamais ses propres jambes pour marcher, et de préférer d'être traîné par des animaux dans les rues des capitales ; enfin toute action qui, directement ou indirectement, aboutit à détériorer nos propriétés, ou à blesser le droit que nous avons à la santé, est stupide, criminelle et destructive de la loi de nature.

IV. *Domanda.* In che modo possiamo noi impedire il deterioramento degli organi nostri ?

*Risposta.* Seguendo, per quanto li costumi lo comportano, la sola voce della natura; usando alimenti sani e piaceri legittimi, e non forzando lo sviluppo de' nostri organi.

Gli antichi, Greci e Romani, erano sicuramente più vigorosi di noi, perchè gli esercizj corporali come la lotta e la ginnastica, facevano parte della loro educazione. Li negri delle Antille sieguono un' Europeo alle sue pedate, come un cane da caccia siegue le fiere, perchè il senso dell' odorato loro non è reso stupido da' proffumi e dall' uso del tabacco. Li Creoli contano distintamente le vele d'un vascello a sì gran distanza, ove noi non potremmo neppure distinguere il vascello stesso, perchè la di loro vista non si è indebolita colla moda di portar gli occhiali a quindici anni. Li Caraibi non si nutriscono che di pane, di latte, di frutta e d'acqua, e trovano questi cibi deliziosi perchè l'abuso del pepe, del gorofano, e delle altre drogue

IV. *Demande.* Par quels moyens pouvons-nous empêcher la détérioration de nos organes ?

*Réponse.* En suivant, autant que les mœurs le permettent, la seule voix de la nature ; en ne faisant usage que d'alimens sains et de plaisirs légitimes, et en ne forçant pas le développement de nos organes.

Les anciens, Grecs et Romains, étaient certainement plus vigoureux que nous, parce que les exercices corporels, comme la lutte et la gymnastique, faisaient partie de leur éducation. Les nègres des Antilles suivent un Européen à la piste, comme un chien de chasse suit les bêtes fauves, parce que l'organe de leur odorat n'est pas dégradé par les parfums et l'usage du tabac. Les Créoles comptent distinctement les voiles d'un vaisseau à une distance où nous ne pourrions pas même apercevoir le vaisseau, parce que leur vue ne s'est pas affaiblie par la mode de porter des lunettes à quinze ans. Les Caraïbes ne se nourrissent que de pain, de lait, de fruits et d'eau, et ils trouvent ces mets délicieux, parce que l'abus du poivre, du girofle, et des autres drogues, n'a pas

non ha istupidito l'organo del di loro palato. Finalmente l'uomo ch'è stato savio e parco ne' piaceri della gioventù, può divenire padre a ottant' anni (1).

(1) *Massinissa* generò *Metinate* a ottanta sei anni; *Udalislao*, Re di Pologna ebbe due figli all' età di novant' anni. Le Transazioni filosofiche, anni 1739, parlano d'una donna che allattò a sessant'otto anni; e gli aneddoti di medicina, Tom. II, Parag. 151, fanno menzione d'una donna che divenne incinta a sessanta.

rendu insensible l'organe de leur palais. Enfin, l'homme qui a été sage et tempérant dans les plaisirs de la jeunesse, peut devenir père à quatre-vingts ans (1).

---

(1) *Massinissa* engendra *Methinates* à quatre-vingt-six ans; *Udalislas*, roi de Pologne, eut deux enfans à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Les transactions philosophiques, année 1739, parlent d'une femme qui allaita à soixante-huit ans; et les anecdotes de médecine, Tom. II, Parag. 151, font mention d'une femme qui devint enceinte à soixante ans.

## ARTICOLO IV.

*DOVERI a conservar la vita, o sia del suicidio.*

I. *Domanda.* ABBIAMO noi diritto alla vita, e qual'è il di lei termine?

*Risposta.* Egli è certo che l'uomo, malgrado i mali da cui è assediato in questa vita, non vorrebbe mai cessare d'esistere; per cui è stato, in ogni tempo, ingannato dai ciarlatani che gli hanno promessa l'immortalità. L'oro potabile, l'elisir di Paracelso, e tutte le altre quintessenze dell' alchimia, per le quali le persone credule si rovinano sulla lusinga di viver de' secoli, non fanno altro che attestarci l'istinto a conservar la vita. Or, la natura non parla agli animali che per la voce degl' istinti; quest' è il canale per cui communica loro le sue leggi tendenti alla conservazione o dell' individuo, o della specie. Dunque

# ARTICLE IV.

## *Du devoir de conserver la vie, ou du suicide.*

I. *Demande.* Avons-nous des droits à la vie, et quel est son terme ?

*Réponse.* Il n'y a pas de doute que l'homme, malgré les maux dont il est assiégé dans cette vie, ne voudrait jamais cesser d'exister; c'est pour cette raison qu'il a été, de tout temps, trompé par les charlatans qui lui ont promis l'immortalité. L'or potable, l'élixir de Paracelse, et toutes les autres quintessences de l'alchimie, pour lesquelles les personnes crédules se ruinent dans l'espoir de vivre des siècles, ne font que nous attester l'instinct à conserver la vie. Or, la nature ne sait parler aux animaux que par la voix des instincts; c'est le canal dont elle se sert pour leur communiquer ses lois tendantes à la conservation, soit de l'individu, soit de l'espèce. Donc,

ogni istinto, che non offenda le altrui proprietà, è una legge; ed ogni legge dà diritto. Quindi noi abbiamo diritto alla vita, ed in conseguenza dovere di conservarla.

La durata totale della vità si misura, d'ordinario, da quella della crescenza. Se noi restiamo circa vinti cinque anni a crescere, dobbiamo passarne cinquanta a vivere, e vinti cinque a morire. Un secolo dunque è, presso a poco, la misura della nostra carriera, ove però le intemperanze, gli stravizzi, od i morbi ereditarj non ci rendano vecchi a trent' anni.

Tale è, in effetto, la misura della vita di quasi tutt'i filosofi prattici. *Solone*, *Talete* e *Pittaco* vissero ognuno cento anni; *Democrito* cento quattro, *Cornaro* a Venezia, e *Fontenelle* a Parigi aumentarono il numero de' centenarj. *Baldassarre Cito*, presidente del consiglio di Napoli, morì ultimamente a cento e sette anni.

II. *Domanda*. È egli delitto d'attentare alla propria vita?

*Risposta*. Se altri attentasse alla nostra vita, è certo che commetterebbe un delitto,

tout instinct qui ne peut nuire aux propriétés des autres, est une loi; et toute loi donne des droits. D'où il en résulte que nous avons des droits à la vie, et en conséquence il est de notre devoir de la conserver.

La durée totale de la vie se mesure ordinairement sur celle de la croissance. Ainsi si nous restons environ vingt-cinq ans à croître; nous devons en passer cinquante à vivre et vingt-cinq à mourir. Un siècle donc est à peu près la mesure de notre carrière, partout où l'intempérance, la débauche et les maux héréditaires ne nous rendent pas vieux à trente ans.

C'est en effet la mesure de la vie de presque tous les philosophes pratiques. *Solon*, *Thalès* et *Pittacus* vécurent chacun cent ans; *Démocrite* cent quatre; *Cornaro* à Venise et *Fontenelle* à Paris, augmentèrent le nombre des centenaires; *Balthasar Cito*, président du conseil de Naples, mourut dernièrement à cent sept ans.

II. *Demande*. Est-ce un crime d'attenter à sa vie?

*Réponse*. Il n'y a point de doute que celui qui attenterait à notre vie serait coupable,

offendendo un de' nostri principali diritti. Or qual differenza evvi tra l'attentato che si fa da un' altro, e quello che faremmo noi a noi stessi? Nell' uno e nell'altro caso, il nostro diritto sarebbe offeso, e nell' uno e l'altro caso vi è delitto contra la natura.

Conciossiacchè la vita umana debbe necessariamente avere un fine, e se la natura ha fatte delle leggi per nascere, ne ha fatte parimente per morire; tuttocciò che contraria queste leggi è un delitto. Or noi facciamo, nascendo, un patto tacito colla natura, a cui diciamo: « Tu impiegherai la tua » energìa per conservare l'essere che hai » organizzato, e noi impiegheremo le forze » che teniamo da te a non distruggere » giammai l'opera tua. »

Ma siccome non saremmo sicuri nello stato di natura, ove la legge del più forte sarebbe la più valevole, così ognun di noi, entrando in società, fa un' altro patto co' suoi simili, a cui dice: « Poichè ogni » individuo è troppo debole contra tutti, » facciam servire le forze di tutti a pro- » teggere ogni individuo. Li membri del

car il violerait un de nos principaux droits. Or, quelle différence y a-t-il entre l'attentat commis par un autre, et celui commis par nous-mêmes? Dans l'un et l'autre cas notre droit serait blessé, et dans l'un et l'autre cas il y a délit contre la nature.

La vie humaine doit nécessairement avoir un but; et si la nature a fait des lois pour naître, elle en a fait aussi pour mourir; tout ce qui contrarie ces lois est un crime. Or, nous faisons en naissant un pacte tacite avec la nature, à laquelle nous disons: « tu » emploîras ton énergie pour conserver l'être » que tu as organisé, et nous emploîrons » les forces que nous tenons de toi pour ne » jamais détruire ton ouvrage. »

Mais comme nous ne serions pas en sûreté dans l'état de nature où la loi du plus fort serait la plus valable, nous faisons aussi, en entrant dans la société, un autre pacte avec nos semblables, auxquels nous disons: « Chaque individu est trop faible contre tous; » faisons donc servir les forces de tous à pro» téger chaque individu. Les membres du

» corpo politico che mi adotta, si armeranno
» per conservarmi, ed io mi conserverò
» per difenderli. »

Per qualunque verso dunque si consideri il suicidio si può definire: *un furto che si fa alla società, ed un attentato contra la natura.*

La società ha ancora altre più potenti ragioni per armarsi contra il suicidio; imperocchè quegli per cui la propria vita è niente, è padrone della vita degli altri. Come può rispettare la vita altrui, chi disprezza la propria? Non c'è che un passo dalla voglia di morire a quella d'ammazzare (1).

(1) Molti scrittori han fatto l'apologia del suicidio. Zenone, Giusto Lipsio, il dottore Donne, l'abbate di Saint-Cyran, Montesquieu, lo svedese Robeck, l'abbate Genovesi, ed infiniti altri han sostenuto che potevamo lasciar la vita, come si cambia di casa e di vestito; o che almeno era lecito, anzi lodevole morire per salvare la padria, gli amici, i genitori; per difendere la propria religione, etc. So che il suicidio è stato onorato da molti grand'uomini, sia per l'amor della padria, sia per l'amor del proprio culto. Ma siccome io non fo già un libro di discussioni, ma un catechismo di morale, li principj essendo posti, egli è facile tirarne le conseguenze.

» corps politique qui nous adopte s'armeront » pour nous conserver ; et nous nous conser- » verons pour les défendre. »

De quelque côté donc qu'on veuille envisager le suicide, on peut le définir : *un larcin qu'on fait à la société et un attentat contre la nature.*

La société a encore d'autres raisons pour s'armer contre le suicide ; car celui pour qui sa propre vie n'est rien, est le maître de la vie des autres. Celui qui méprise sa vie respectera-t-il celle des autres ? Il n'y qu'un pas de l'envie de mourir à celle de tuer (1).

---

(1) Plusieurs écrivains ont fait l'apologie du suicide. Zénon, Juste Lipse, le docteur Donne, l'abbé de Saint-Cyran, Montesquieu, le suédois Robeck, l'abbé Genovesi, et beaucoup d'autres, ont soutenu que nous pouvions quitter la vie comme on change de maison et d'habit ; ou du moins qu'il était permis, et même louable, de mourir pour sauver la patrie, les amis, les parens ; pour défendre la religion, etc. Je sais que le suicide a été honoré par plusieurs grands hommes, soit pour l'amour de la patrie, soit pour le culte. Mais, comme je ne fais point un livre de discussions, mais tout simplement un catéchisme de morale, les principes étant posés, il est aisé d'en tirer les conséquences.

## ARTICOLO V.

### *De' diritti alla felicità, o sia de' doveri ai commodi della vita.*

I. *Domanda.* Abbiamo noi de' diritti alla felicità?

*Risposta.* Se abbiamo diritto alla vita, abbiamo dunque diritto al *minimo de' mali*, in cui consiste la felicità di questo mondo. Se fossimo privi di questo diritto, il massimo de' mali potrebbe impunemente opprimerci, ed il diritto alla vita sarebbe illusorio.

II. *Domanda.* Con quai mezzi può acquistars' il minimo de' mali?

*Risposta.* Colla moderazione de' desiderj. Chi ha molti desj, ha molti bisogni, e la massa de' bisogni costituisce l'infelicità. Or, i nostri bisogni possono essere naturali o fattizj. Li primi non ci rendono mai tanto infelici quanto i secondi; perchè

## ARTICLE V.

*Des droits au bonheur, ou des devoirs à remplir pour se procurer les commodités de la vie.*

I. *Demande.* Avons-nous des droits au bonheur ?

*Réponse.* Si nous avons droit à la vie, nous avons aussi droit au *minima de malis*, au moindre des maux, en quoi consiste la félicité de ce monde. Si nous n'avions pas ce droit, les maux pourraient nous accabler impunément, et le droit à la vie serait illusoire.

II. *Demande.* Par quels moyens pouvons-nous parvenir au bonheur ?

*Réponse.* Par la modération dans nos désirs. Celui qui a beaucoup de désirs a beaucoup de besoins, et c'est précisément la masse des besoins qui forme le malheur. Or, nos besoins peuvent être naturels ou factices. Les premiers ne nous rendent jamais aussi malheureux que

finalmente per vivere non abbiamo più bisogni fisici di quel ne abbiano gli altri animali. La natura provvida fornisce sempre il necessario alla sussistenza degli esseri che produce ; ma li bisogni fattizj , o di lusso non hanno limiti , poichè , essendo fondati sulla fantasìa , sieguono li suoi slanci e li suoi traviamenti.

Si son fatti tanti libri su i mezzi di divenir felice ; bisognerebbe adesso farne uno sul pericolo che si corre ad esserlo troppo. Quest'ultimo sarebbe forse più utile di tutti gli altri , particolarmente per gli abitanti delle città. Farebbe d'uopo partire dal principio che l'arte d'esser felice , val' a dire la morale dell' uomo fisico , non consiste che a conservare li proprj organi in tutta la di loro integrità.

Li moderni Sibariti , che vogliono gustare in diece anni tutti quei piaceri che non si dovrebbero provare che in trenta , non sanno che le sensazioni le più vive s'indeboliscono per la di loro stessa durata , e che li piaceri , ne' quali l'immaginazione viene al soccorso degli organi , distruggono gli organi e l'immaginazione. Ecco perchè

les seconds ; car enfin, pour vivre, nous n'avons pas plus de besoins physiques que les autres animaux. La nature prévoyante fournit toujours le nécessaire à la subsistance des êtres qu'elle produit ; mais les besoins factices ou de luxe n'ont point de bornes : parce qu'étant fondés sur l'imagination, ils suivent ses élans et ses écarts.

On a fait tant de livres sur les moyens de devenir heureux ; il faudrait à présent en faire un sur le danger de l'être trop. Ce dernier serait peut-être plus utile que tous les autres, particulièrement pour les habitans des villes. Il faudrait partir du principe que l'art d'être heureux, c'est-à-dire, la morale de l'homme physique, ne consiste qu'à conserver ses organes dans toute leur intégrité.

Les Sybarites modernes qui veulent goûter en dix ans tous les plaisirs qu'on ne devrait éprouver qu'en trente, ne savent pas que les sensations les plus vives s'affaiblissent par leur durée même, et que les plaisirs dans lesquels l'imagination vient au secours des organes, détruisent les organes et l'imagination. Voilà pourquoi l'on voit tant d'hommes décrépits et

si veggono tanti uomini decrepiti ed impotenti a quarant'anni, e tante donne insensibili a' piaceri semplici, e col volto aggrinzato e rugoso agli anni trenta della di loro età.

III. *Domanda*. Con quale altro mezzo può otteners'il minimo de' mali?

*Risposta*. Colle virtù meccaniche. Queste non sono che giornaliere, metodiche e moderate fatighe. La legge dell' universo ci obliga al soccorso di noi medesimi, dunque ci obliga a lavorare per acquistare quei beni, senza cui non si può vivere. Quindi l' ozio in una persona in grado da travagliare, è un delitto contra la natura (1).

---

(1) Alcuni han fatto l'elogio dell' ozio. Non è questa la prima fiata che la brama di dir cose nuove abbia fatto avanzar de' paradossi. Noi nasciamo attivi, e l'ozio è sì lungi d'esser favorevole alla nostra macchina, che al contrario la discioglie, e la fa marcire allorch' è eccessivo. (Ved. catech. di medicina art. IV.). Dunque è opposto alla fisica. Egli è contrario in oltre alla morale. L'ozio produce la noja, e la noja genera tutt'i vizj. Tarquinio si annoja nella corte di suo padre, e va a violare

impuissans à quarante ans, et tant de femmes insensibles aux plaisirs naturels, et le visage ridé à l'âge de trente.

III. *Demande.* Par quel autre moyen peut-on obtenir le *minima de malis*, le bonheur?

*Réponse.* Par les vertus mécaniques. Celles-ci ne sont que des travaux méthodiques et journaliers. La loi de l'univers nous oblige à nous secourir nous-mêmes; elle nous oblige donc à travailler à l'acquisition des biens nécessaires à la vie. Il s'ensuit de là que l'oisiveté chez une personne qui peut travailler est un crime contre la nature (1).

---

(1) Il y a des écrivains qui ont fait l'éloge de l'oisiveté. Ce n'est pas la première fois que l'amour des nouveautés a mis en avant des paradoxes. Nous naissons actifs; et l'oisiveté est si loin d'être favorable à la machine humaine, qu'au contraire elle la dissout et la flétrit lorsqu'elle est excessive. (V. catéchisme de médecine, art. IV.). Elle est donc opposée à la nature. Elle n'est pas moins opposée à la morale, L'oisiveté engendre l'ennui, et l'ennui produit tous les vices. Tarquin s'ennuie à la cour de son père,

Se il diritto d'umanità richiede che si fatichi, come si può, per soccorrere un povero che non può, richiederebbe esso meno che si fatichi per noi medisimi?

Non basta soltanto acquistare, è di mestieri ancor conservare ciocchè si è acquistato per poterne godere i frutti. Quindi la spensieratezza, e la prodigalità sono vizj essenziali che offendono i doveri verso noi stessi. Questi vizj sono ancora più perniziosi nelle persone che abbiano de' doveri intrinseci particolari verso gli altri, come nelle madri di famiglia, che la natura obliga

---

Lucrezia. Tamerlano si annoja in Samarcanda, e parte per devastare la terra.

L'ozioso vuol mangiare, e la fame non ammette dilazione. L'ozioso dunque mangerà dell' altrui, non avendo del suo. L'ozio, di sua natura, tende alla dissoluzione del corpo civile; chi volesse vederlo non avrebbe a far' altro che a rendere l'ozio generale. In fine, le leggi divine condannano l'ozio; le leggi civili proscrivono i vagabondi, li savj gli hanno in disprezzo. Quindi si conosce qual male si faccia dalle persone ricche nel nutrire quei poveri volontarj, che trovano il di loro conto, più nel domandar la limosina che nel lavorare.

Si le droit de l'humanité demande qu'on travaille autant qu'on le peut pour secourir un pauvre infirme, n'exige-t-il pas que l'on travaille pour soi-même ?

Il ne suffit pas seulement d'acquérir, il faut encore savoir garder ce qu'on a acquis pour en jouir. La négligence et la prodigalité sont donc des vices essentiels qui blessent les devoirs envers nous-mêmes. Ces vices sont encore plus nuisibles chez les personnes qui ont des devoirs particuliers envers les autres, comme dans les mères de famille que la nature oblige au soutien de leurs enfans, ou

---

et il va violer Lucrèce. Tamerlan s'ennuie dans Samarcande, et il part pour ravager la terre.

L'oisif veut manger, et la faim ne s'ajourne pas. L'oisif mangera donc aux dépens d'autrui, s'il n'a pas de bien. L'oisiveté, par sa nature, aboutit à dissoudre la société ; rendez l'oisiveté générale, et vous vous convaincrez de cette vérité. Enfin, les lois divines condamnent l'oisiveté ; les lois civiles proscrivent les vagabonds : les sages les méprisent. On peut reconnaître par là le mal que les personnes riches font en nourrissant ces pauvres volontaires, qui trouvent leur compte à demander l'aumône plutôt qu'à travailler.

al mantenimento de' proprj figli, o ne' figli che abbiano congionti poveri.

Se la natura condanna la prodigalità, non è meno severa a condannare il vizio opposto, la sordida avarizia; vizio che impicciolisce lo spirito, lo rende inquieto, sospettoso, afflitto, meschino, martire di se stesso, e ch' è il più gran tormento del cuore umano. Questa medesima passione lascia appassire, intisichire ed invecchiare il corpo innanzi tempo; lo carica di non necessarie fatighe, e gli niega li più piccioli ristori.

IV. *Domanda.* Quali sono le conseguenze de' principj finora dimostrati?

*Risposta.* Che i doveri verso noi stessi consistono, 1.° nel conoscere noi medesimi, riguardandoci o come individui della natura, o come membri della società; 2.° nel coltivare la nostra ragione colle cognizioni necessarie allo stato a cui ci destiniamo; 3.° nel moderare i nostri appetiti coll'acquisto d'idee reali e solide, e con accostumare l'animo agli abiti virtuosi; 4.° nell' acquistare e conservare la stima altrui per mezzo delle virtù sociali; 5.° nel mante-

dans les enfans qui ont des parens pauvres.

Si la nature condamne la prodigalité, elle n'est pas moins sévère contre le vice opposé, la sordide avarice; défaut qui rétrecit l'esprit, le rend inquiet, soupçonneux, chagrin, mesquin, martyr de lui-même, et qui est le plus grand tourment du cœur humain. Cette passion même laisse maigrir, sécher et vieillir le corps avant le temps; elle le charge de travaux non nécessaires, et lui refuse les plus petits soulagemens.

IV. *Demande.* Quelles sont les conséquences des principes démontrés jusqu'ici?

*Réponse.* Que les devoirs envers nous-mêmes consistent, 1.° à nous connaître nous-mêmes, en nous regardant ou comme de simples individus de la nature, ou comme membres de la société; 2.° à cultiver notre raison par les connaissances nécessaires à l'état auquel nous nous destinons; 3.° à modérer nos appétits par des idées réelles et solides, et en accoutumant notre âme aux habitudes vertueuses; 4.° à acquérir et à conserver l'estime des autres par le moyen des vertus

nere la sanità del nostro corpo coll' esercizio, colla frugalità, e colla temperanza delle passioni; 6.° nel non attentare giammai alla propria vita, ma renderla al contrario commoda e felice colla moderazione de' desiderj, e coll' esercizio delle virtù meccaniche.

sociales ; 5.° à maintenir la santé de notre corps par l'exercice , la frugalité et la tempérance des passions ; 6.° à n'attenter jamais contre nos jours , mais au contraire , à rendre notre vie la plus aisée et la plus heureuse par la modération de nos désirs , et par l'exercice des vertus mécaniques.

# PARTE TERZA.

## DOVERI VERSO GLI ALTRI.

---

### ARTICOLO PRIMO.

*Doveri generali verso gli altri, siano di giustizia, siano di soccorso.*

I. *Domanda.* Qual' è la base de' doveri verso gli altri?

*Risposta.* L'uguaglianza di natura, ed in conseguenza li diritti ingeniti eguali a' nostri (1).

---

(1) Alcuni han posto in controversia se gli uomini nascevano uguali di lor natura. Aristotile ha detto che alcuni nascono schiavi, come gli uomini materiali, stupidi e deboli; altri padroni come gli spiritosi, i sagaci ed i forti. Ma questa differenza apparente non dipende che da certe qualità accidentali. Le proprietà essenziali che di-

# TROISIÈME PARTIE.

## DEVOIRS ENVERS LES AUTRES.

---

### ARTICLE PREMIER.

*Des devoirs généraux, soit de justice, soit de bienfaisance envers les autres.*

1. *Demande.* Quel est le fondement des devoirs envers les autres ?

*Réponse.* L'égalité de nature, et par conséquent les droits innés, égaux aux nôtres (1).

---

(1) Plusieurs philosophes ont disputé si les hommes naissaient égaux par leur nature. Aristote dit qu'il y en a qui naissent esclaves, comme les hommes matériels, imbécilles et faibles; d'autres maîtres, comme les spirituels, les adroits et les forts. Mais cette différence apparente ne dépend que de certaines qualités accidentelles. Les propriétés essentielles qui

Dai diritti degli altri nascono i nostri doveri. Or siccome i diritti d'ogni uomo si riducono a tre generi ; 1.° quelli che porta seco nascendo ; 2.° quelli che acquista in virtù di questi ; 3.° finalmente , quelli che acquista co' patti ( Ved. Principj art. I. n.os 3 et 4 ), ne siegue che dobbiamo rispettare la vita, et la libertà d'ogni nostro simile , i suoi talenti , la sua riputazione , i beni che gli appartengono , etc., essendo tutti questi diritti primitivi, o discendenti da quelli. D'onde l'antica massima *neminem laede* , non offender niuno , o *quel che non vuoi per te non fare ad altri* ; perchè se i diritti miei son tanto miei , quanto i tuoi son tuoi , e tutti egualmente sotto la custodia della medesima legge del mondo , 1.° io non debbo pretendere su di te

---

stinguono l'uomo da tuttocciò che non è uomo , val' a dire, i diritti d'ognuno , sono eguali in tutti gli uomini. Elvezio ha dimostrato fino all'evidenza, che l'ineguaglianza nel morale degli uomini dipende unicamente dalla differente educazione , e dalle diverse circostanze in cui si trovano. Questa ineguaglianza può esser dunque di fatto, non di diritto.

Des droits des autres naissent nos devoirs. Or, comme les droits de tout homme sont de trois espèces : 1.° ceux qu'il porte avec lui en naissant ; 2.° ceux qu'il acquiert en vertu de ceux-ci ; 3.° enfin ceux qu'il acquiert par des conventions. (Voyez Principes, art. I. n.os 3 et 4). Il s'ensuit que nous devons respecter la vie et la liberté de tous nos semblables, ainsi que leurs talens, leur réputation et les biens qui leur appartiennent, etc. ; parce que tous ces droits sont des droits primitifs ou qui en dérivent. C'est là le droit naturel : *neminem laede*, n'offensez personne ; ou *ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*. Car, si mes droits sont autant à moi que les tiens sont à toi, et tous également sous la sauve-garde de la même loi du monde, 1.° je ne dois prétendre sur

---

distinguent l'homme de tout ce qui n'est pas homme, c'est-à-dire les droits, sont égales chez tous les hommes. Helvétius a démontré jusqu'à l'évidence que l'inégalité dans le moral des hommes dépend uniquement de l'éducation et des circonstances diverses où ils se trouvent. Cette inégalité peut donc être de fait et non de droit.

alcuna naturale prerogativa, nè tu su di me; 2.° ogni offesa che io fo a' diritti tuoi, o tu a' miei, è un rovesciare la natura delle cose. E questi chiamansi doveri di *giustizia*, perchè non v' è caso in cui sia permesso trasgredirli.

Ma noi nasciamo, in oltre, deboli ed in un bisogno reciproco gli uni degli altri. Questo bisogno è sì commune e sì potente, ch' ei bastò solo ad unirci in società, tanto pare impastato colla natura umana. Da ciò dipende, che se il nostro animo non è prevenuto da odio o da altra passione, ci sentiamo commuovere nel veder le lagrime, o nel sentire gli altrui sospiri; e per un' istinto naturale ci sforziamo di soccorrere quegli che soffre. L'uomo dunque è fatto per l'altro uomo; quindi il diritto d'essere soccorsi, ed il dovere di soccorrerci scambievolmente quanto sappiamo, e possiamo; d'onde quello di beneficenza: *fai agli altri ciocchè nell'istesso caso vorresti fatto per te.*

II. *Domanda.* In che consistono i doveri di giustizia?

toi aucune prérogative, ni toi sur moi; 2.° toute atteinte que je porte à tes droits ou que tu portes aux miens, aboutit à renverser la nature des choses. On appelle ces devoirs, *devoirs de justice*, parce qu'il n'y a point de cas où il soit permis de les violer.

Mais nous naissons en outre faibles et ayant besoin les uns des autres. Ce besoin est si commun et si puissant que lui seul a suffi pour nous unir en société, tant il paraît ne faire qu'un avec notre nature. C'est pourquoi, lorsque la haine, ou quelqu'autre passion ne préoccupent pas notre esprit, nous nous sentons attendris en voyant les larmes, ou en entendant les soupirs des autres; et, par un instinct naturel, nous nous empressons de secourir le malheureux qui souffre. L'homme donc est fait pour son semblable, et c'est de là que dérive le droit d'être secouru et le devoir de nous faire réciproquement du bien autant qu'il est en notre pouvoir; d'où suit le devoir de bienfaisance : *fais aux autres ce que, dans le même cas, tu voudrais bien qu'on te fît.*

II. *Demande.* En quoi consistent les devoirs de justice?

*Risposta*. Nel serbare e rispettare i diritti che altri ha alle doti dell' animo, a quelle del corpo, ed ai beni che gli appartengono. In conseguenza 1.° è un delitto contra la giustizia naturale d'insinuare negli animi de' nostri simili delle massime false ed erronee, atte a guastare la di loro ragione, ed a corrompere il di loro cuore, sia che queste massime riguardino la politica, sia che abbiano rapporto alla religione, od alla morale. È una scelleratezza il far ciò per il piacere di far male, come leggesi aver fatto Dionigi di Siracusa col figlio di Dione; ma non è men delitto ove ciò accada per trascuraggine del proprio dovere, come ne' genitori, negli aj, etc.

2.° È un delitto denigrare la stima e la fama altrui con ingiurie o con calunnie. Ogni persona ha diritto ad essere stimata (ved. Part. 2, art. II, n.° 3); la calunnia ci lede nella parte più sensibile dell' animo nostro; quindi è un de' delitti gravi e capitali. Non c' è che un passo dalla maldicenza alla calunnia. Le donnicciuole che non sono che troppo soggette al primo di

*Réponse.* A garder et à respecter les droits que les autres ont aux dons de l'esprit et à ceux du corps, et aux biens qui leur appartiennent. En conséquence, 1.° c'est un crime contre la justice naturelle d'insinuer dans l'esprit de nos semblables des maximes fausses et erronées, propres à gâter leur raison et à corrompre leur cœur, soit que ces maximes regardent la politique, soit qu'elles aient relation avec la religion ou avec la morale. L'on est bien plus coupable de le faire dans l'intention d'opérer le mal, comme Denys de Syracuse fit à l'égard du fils de Dion; mais ce n'est pas moins un crime lorsque cela arrive par négligence de ses propres devoirs, comme chez les parens, les précepteurs, etc.

2.° C'est un crime de ternir l'estime et la réputation des autres par des injures ou par des calomnies. Chaque personne a droit à être estimée, (voyez Part. 2, art. II, n.° 3). La calomnie nous blesse dans la partie la plus sensible de notre âme; c'est pourquoi elle est un crime grave et capital. Il n'y a qu'un pas de la médisance à la calomnie. Les femmelettes qui ne sont que trop sujettes au premier

questi difetti, possono facilmente divenire calunniatrici.

3.° È un delitto indurre gli altri nel male, col nostro cattivo esempio. Il cuore umano si può corrompere o colle massime false, o collo scandalo. La gioventù è, più d'ogni altro, soggetta ad esser corrotta dagli esempj cattivi. Le madri dovrebbero soprattutto badare a non rendersi ree di questo male verso le loro figlie.

4.° È un delitto attentare ai giorni di chicchessia, eccetto nel caso d'una giusta difesa ( ved. più sotto art. V, n.° 2 ), e non è meno delitto mutilarlo, ferirlo, batterlo, o fargli qualunque altro male che degradi le doti del suo corpo.

5.° È un delitto contra la giustizia naturale togliere i beni altrui, sia con furto, sia con frode, o a forza aperta.

6.° È un delitto crederci ed agire come se fossimo più uomini degli altri, e riguardare i nostri inferiori come bestie. Li talenti, il merito, e soprattutto la fortuna non alterano l'uguaglianza di diritto ch' è in tutti gli uomini. Di questo delitto si rendono per lo più ree le persone perve-

de ces défauts, peuvent devenir aisément calomniatrices.

3.° C'est un crime d'induire les autres à mal par notre mauvais exemple. Le cœur humain peut être corrompu ou par des maximes fausses ou par le scandale. La jeunesse est surtout sujette à être corrompue par les mauvais exemples. Les mères devraient, plus que toute autre, songer à ne pas se rendre coupables de ce délit envers leurs filles.

4.° C'est un crime d'attenter contre les jours de qui que ce soit, hors le cas d'une juste défense ( voyez plus bas art. V, n.° 2 ); et ce n'est pas moins un crime de mutiler, de blesser, de battre, ou de faire tout autre mal qui puisse dégrader les qualités du corps.

5.° C'est un crime contre la justice naturelle d'enlever le bien d'autrui, soit par vol, soit par fraude ou à force ouverte.

6.° C'est un crime de nous croire et d'agir comme si nous étions plus hommes que les autres hommes, et de regarder nos inférieurs comme des bêtes. Les talens, le mérite, et surtout la fortune, n'altèrent en rien l'égalité de droit qui est dans tous les hommes. Les personnes, parvenues de la boue aux

nute dal fango agli onori, ed alle ricchezze (1). Da ciò quell' inimicizia innata tra i poveri ed i ricchi, tra il popolo ed i nobili.

7.° È un delitto mentire ove la mensogna reca pregiudizio agli altri, ed è bassezza ove si mentisce per l'insipido piacere di fare il graziosetto. Le parole hanno, per publici patti espressi o taciti, un valore non altrimente che le monete; chi se ne serve dunque per aggirare gli altri, è reo d'aver violati i patti publici. Si vuol eccettuare il caso se il mentire non reca pregiudizio ad alcuno, e giova sommamente ad altri. In tal modo i padri e le madri

(1) Questi tali orgogliosi sono li più insopportabili. Ad ognuno di essi potrebbe applicarsi ciocchè l'elegante *Pignotti* mette in bocca della lumaca contra il bruco divenuto farfalla:

Chi credi d'esser mai, benchè guernito
Degli aurei fregi? un bruco rivestito.
. . . . . . . . . . . . . . .
Riconosciti, e frena i detti audaci;
Pensa che bruco io ti conobbi, e taci.

honneurs et aux richesses, se rendent ordinairement coupables de ce crime (1). C'est de là que vient cette inimitié innée entre les pauvres et les riches, le peuple et les nobles.

7.° C'est un crime de mentir lorsque le mensonge porte préjudice aux autres, et il y a de la bassesse à mentir pour le plaisir insipide de faire le plaisant. Les paroles ont une valeur aussi bien que la monnaie, et cela, par des conventions formelles ou tacites; celui donc qui s'en sert pour tromper les autres, est coupable d'avoir violé les pactes publics. Il faut en excepter le cas où le mensonge ne nuit à personne, pendant qu'il est expressément utile à d'autres. C'est ainsi

---

(1) Ces orgueilleux sont les plus insupportables, On pourrait leur adresser les reproches que l'élégant *Pignotti* fait faire par l'escargot à la chenille qui était devenue papillon :

> Pourquoi t'enorgueillir de cette aile qui brille,
> Toi, qui n'étais jadis qu'une triste chenille?
> . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
> Songes que je t'ai vue un vil insecte rampant;
> Cesses tes vains discours, rentres dans ton néant.

mentiscono alle volte a' fanciulli pe'l di loro bene :

Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave liquor gli orli del vaso ;
Succhi amari, ingannato intanto ei beve
E dall'inganno sua vita riceve.

*Tasso.*

III. *Domanda.* In che consistono i doveri di beneficenza ?

*Risposta.* Nel fare agli altri ciocchè vorremmo fatto per noi medesimi , se fossimo nell'istesso caso. Li benefizj possono esser di due sorti , o permanenti , o momentanei; nel primo genere sono le buone leggi , le arti insegnate o agli individui , o ai popoli , le scuole , le scienze , le strade , i ponti , etc. ; nel secondo , quei soccorsi momentanei che noi chiamiamo limosine. Li primi sono , senza dubbio , preferibili a' secondi; non val'egli meglio insegnare un' arte ad un povero , che dargli diece scudi ?

Si possono soccorrere gli altri o colle robe , o col consiglio , o colla forza del corpo ; ma questi doveri essendo di reciproco soccorso , non vi siamo obbligati che in quanto sappiamo e possiamo. Seneca

que les mères et les pères mentent souvent à leurs enfans pour leur bonheur :

> Ainsi le jeune enfant, trompé par la liqueur
> Qui lui déguise un breuvage trompeur,
> Lèche le vase, et boit jusqu'à la lie
> Le suc amer qui le rend à la vie.
>
> *Traduction.*

III. *Demande.* En quoi consistent les devoirs de bienfaisance ?

*Réponse.* A faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fît. Les bienfaits peuvent être de deux espèces, permanens ou momentanés. Les premiers sont les bonnes lois, les arts enseignés aux individus ou aux nations entières; les écoles, les sciences; les établissemens publics, etc. Les seconds sont ces secours momentanés que nous appelons aumônes. Les premiers sont sans doute préférables aux seconds. Ne vaut-il pas mieux enseigner un art à un pauvre que de lui donner dix écus ?

On peut secourir les autres ou de ses biens ou de ses conseils, ou par la force du corps ; mais ces devoirs, étant d'un secours réciproque, nous n'y sommes obligés qu'autant qu'il nous est possible. Sénèque disait : *je*

diceva: « soccorrerò un che sta per perire, » ma in modo che io non perisca; darò » ad un povero, ma in modo ch' io non » mi renda tale (1). » Quindi la prima regola della beneficenza è *di non ridurci giammai nello stato da non poter vivere che cogli altrui soccorsi;* la seconda, che non potendo soccorrere tutt'i bisognosi alla volta, *si debb'avere riguardo, nel beneficare, ed all' intensità dell' altrui diritto, ed ai gradi di necessità.* In conseguenza, nell' eguali circostanze di bisogno, li doveri di beneficenza si debbono 1.° alla padria; 2.° dai genitori a' figli, e da questi a quelli; 3.° agl' intimi amici; 4.° a' congiunti; 5.° a' proprj concittadini; 6.° agli altri uomini di qualunque paese siano. Così, se altri è più congiunto, altri in più gran necessità, conviene soccorrere il secondo, il di cui bisogno è maggiore. Questi calcoli sono necessarj ad estimare

(1) Succurram perituro, sed ita ut ipse non peream; dabo egenti sed ita ut ipse non egeam.

*Seneca.*

*secourrai un homme qui va périr, mais de manière que je ne périsse pas; je donnerai à un pauvre, mais jamais au point de me rendre pauvre moi-même* (1). Il résulte de ces principes que la première règle de la bienfaisance est *de ne nous jamais réduire à l'état où nous ne pourrions vivre que par les secours des autres;* la deuxième, que ne pouvant pas secourir tous les indigens à la fois, *il faut avoir égard, en faisant le bien, à l'intensité du droit des autres et aux degrés de leur nécessité.* En conséquence, dans les circonstances égales de besoin, les devoirs de bienfaisance sont dus, 1.° à la patrie; 2.° aux enfans par leur père et mère, et aux père et mère par leurs enfans; 3.° aux amis intimes; 4.° aux plus proches parens; 5.° à ses concitoyens; 6.° aux autres hommes, de quelque pays qu'ils soient. Ainsi, si deux personnes demandent à être secourues, dont l'une m'est proche parente

(1) Succurram perituro, sed ita ut ipse non peream; dabo egenti, sed ita ut ipse non egeam.

*Seneca.*

la quantità del diritto altrui, ed a metterla al netto.

La terza regola è *che il beneficio giovi a migliorare colui a cui si presta così nell' animo, come nel corpo; ed oltre a ciò che non nuoccia a niun' altro, nè cagioni vizio alcuno nel corpo civile*; in conseguenza gli stabilimenti, e le donazioni che tendono a scemare l'industria umana, ed a rendere gli uomini poltroni e pigri (e di questi n'esistono molti in Ispagna ed in Italia), non debbono dirsi beneficj, ma maleficj. Alludendo a questa stolta maniera di beneficare Ennio ha detto: *io stimo maleficio ogni beneficio ch'è mal diretto* (1).

IV. *Domanda.* Qual' è il dovere che corrisponde alla beneficenza?

*Risposta.* La gratitudine. Il benefattore

---

(1) Benefacta male locata malefacta arbitror.
*Ennius.*

et l'autre dans une plus grande nécessité, la loi de nature m'oblige à secourir celle dont le besoin est plus grand. Ces calculs sont nécessaires pour évaluer au juste quel peut être le droit d'autrui sur nos bienfaits.

La 3.e règle est que *le bienfait doit être utile à l'esprit et au corps de celui qui en est l'objet ; et, outre cela, qu'il ne nuise à personne, et qu'il ne cause point de mal dans la société.* En conséquence, les établissemens et les donations qui tendent à diminuer l'industrie des hommes et à les rendre oisifs et fainéans, ( l'Espagne et l'Italie abondent de semblables établissemens) , ne sont pas des bienfaits, mais des actions malfaisantes. En faisant allusion à cette sotte manière d'obliger, Ennius dit : *tout bienfait qui est mal placé, j'appelle mauvaise action* (1).

IV. *Demande.* Quel est le devoir qui répond à la bienfaisance ?

*Réponse.* La reconnaissance. Le bienfaiteur

(1) Benefacta male locata, malefacta arbitror.
*Ennius.*

ha due diritti ad essere soccorso; il primo fondato sul diritto commune del genere umano; il secondo sul proprio beneficio; dunque l'ingrato è reo di due delitti, offendendo il diritto commune degli uomini, e quello particolare del benefattore.

Seneca ha descritti; in poche parole, quasi tutt'i modi d'ingratitudine: « È un » ingrato, dic' egli, colui che niega d'avere » ricevuto un beneficio; è un' ingrato quegli » che lo dissimula; è un' ingrato quegli che » non lo restituisce, ed il più ingrato di tutti » è colui che lo dimentica (1). » Seneca non ha fatto menzione alcuna dell' odiare il benefattore, e del rendergli male per bene, come con orrore si vede alla giornata; perchè ciò non è mica ingratitudine, ma scelleraggine, di cui non trovasi esempio neppure tra le fiere, fra le quali non ve n' è alcuna che non ami il suo benefattore.

---

(1) Ingratus est, qui beneficium se accepisse negat; ingratus qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium qui obliviscitur.

*Seneca.*

[illegible] de deux [illegible]
[illegible] est [illegible]
[illegible]

## ARTICOLO II.

### *De' doveri verso la Padria.*

I. *Domanda.* Cosa s' intende sotto il nome di padria?

*Risposta.* Questa voce designa un' idea molto complessa; ell' abbraccia tutt' i diritti che possiamo avere nel corpo politico, e molte affezioni contratte pel luogo della nascita, per il clima, per le amicizie e parentele, per le tombe de' nostri avi, per la religione, etc. Non c'è paese tant' orrido, nè religione tanto falsa e ridicola, nè maniere di vivere così meschine, che a coloro i quali vi sono nati e educati, non sembrino cose eccellenti.

Che se per le idee acquistate ne' viaggi, o per la lettura dell' istoria moderna degli altri popoli, o per mottivi d'ingratitudine

# ARTICLE II.

## *Des devoirs envers la Patrie.*

I. *Demande.* QU'ENTENDEZ-VOUS par le mot patrie ?

*Réponse.* Ce mot de notre langue est le produit d'une idée très-compliquée. Elle embrasse tous les droits que nous pouvons avoir dans la société, et plusieurs affections contractées pour le lieu qui nous a donné le jour, pour le climat, les relations amicales, les parens, les tombeaux de nos ayeux, la religion, etc. Il n'y a pas de pays horrible, de religion fausse et ridicule, ni de manière de vivre qui ne satisfassent pleinement tous ceux qui y sont nés et qui y ont été élevés.

Les idées acquises dans les voyages, la lecture de l'histoire moderne des autres nations, quelques motifs enfin d'ingratitude

della propria padria, si giunga a lodare ed a preferire un' altro paese; ciò non ostante se qualche sventura fisica o politica minaccia il luogo che si ha dato la luce, tosto un moto involontario, e per così dire, centripeto ci porta a difender la padria, se non co' fatti, colle parole almeno e co' voti. Ciò dimostra che in noi evvi un non so quale istinto, che ci forza ad amare il paese, e la società in cui siam nati.

II. *Domanda.* Abbiamo noi de' doveri verso la padria?

*Risposta.* Per rispondere con giustezza a questo quesito, bisogna osservare se la padria, cioè l'unione degli uomini che fan con noi un sol corpo civile, abbia de' diritti. Or, riflettendo saviamente su questa materia, si troverà che la padria, riguardandola come solamente composta d'uomini, ha 1°. tutt'i diritti che gli uomini hanno sugli altri uomini; riguardandola come composta d'uomini uniti, per istar meglio, in un sol corpo di società, ha 2°. tutt'i diritti che rascono da' pattri; e riguardan-

que nous fait éprouver notre patrie peuvent bien nous engager à louer et à préférer un autre pays ; cependant, si quelque malheur physique ou politique menace le lieu qui nous a vu naître, aussitôt un mouvement involontaire, et pour ainsi dire d'attraction, nous porte à défendre la patrie, au moins par nos discours et par nos vœux, si nous ne le pouvons pas par nos actions. Cela prouve qu'il existe en nous un je ne sais quel instinct qui nous force à aimer le pays où nous sommes nés.

II. *Demande.* Avons-nous des devoirs envers la patrie ?

*Réponse.* Pour répondre avec justesse à cette question, il faut examiner si la patrie, c'est-à-dire l'union des hommes qui ne forment avec nous qu'un corps politique, a des droits. Or, en analisant avec attention ce sujet, on trouvera que lorsque nous considérons la patrie comme un corps composé tout simplement d'hommes, elle a 1°. tous les droits que les hommes ont sur les autres hommes ; si nous la considérons comme composée d'hommes réunis, pour être mieux, en un seul corps de société, elle a 2°. tous

dola finalmente come depositaria e protettrice de' diritti che ciascun' uomo le ha confidati, ha 3°. i diritti alla riconoscenza ed alla gratitudine di tutt' i suoi membri.

III. *Domanda.* Quali sono dunque i doveri nostri verso la padria?

*Risposta.* 1°. D'amarla, e d' impiegare al suo servigio, per quanto sappiamo e possiamo, le forze del nostro ingegno e del nostro corpo; ciascuno nello stato che occupa; perchè dove niuno ama e serve la padria, non c'è più vero ed interno vincolo nel corpo civile. Quest' amore però per la padria, non deve renderci ingiusti verso le altre nazioni, e farci odiare il resto del genere umano, come se questo non esistesse al di là de confini del proprio paese (1).

(1) Vi sono alcuni popoli che si sono falsamente persuasi non poter' esser fedeli ne' doveri alla propria padria, senza disprezzare e odiare tutte le altre nazioni, e particolarmente le limitrofe. *Potrebbe*, diceva un Inglese, *esservi fra noi un' amico della padria, senza che fosse a quel medesimo*

les droits qui naissent des conventions sociales ; et en la regardant enfin comme dépositaire et protectrice des droits que chaque homme lui a confiés, elle a 3°. des droits à la reconnaissance et à la gratitude de tous ses membres.

III. *Demande.* Quels sont donc nos devoirs envers la patrie ?

*Réponse.* 1°. De l'aimer et de la servir d'esprit et de corps autant qu'il nous est possible dans notre état ; car si personne n'aimait et ne servait la patrie ; il n'y aurait aucun lien véritable dans la société. Cependant, cet amour de la patrie ne doit pas nous rendre injustes envers les autres nations, et nous faire haïr le reste du genre humain, comme si nous ne devions pas toujours le retrouver au delà des confins de notre patrie (1).

---

(1) Il y a des peuples qui se sont faussement persuadés qu'on ne peut être fidèle aux devoirs envers la patrie, sans mépriser et haïr toutes les autres nations, et surtout les nations limitrophes. *Pourrait-on*, disait un anglais, *trouver parmi nous un ami de la patrie, sans qu'il fût, au même degré, en-*

2°. Di rispettare la religione ricevuta, perchè la religione è un de' fondamenti dello stato, particolarmente in quel che riguarda il culto esterno, il quale, al dir di Platone, debb' essere riguardato come legge publica della nazione.

---

*grado nemico de' Francesi?* Elvezio ha detto: *Il più gran patriotta è insieme il più fiero nemico de' popoli vicini.* Da ciò la conseguenza « che il più » grand' uomo dabbene (e tale io chiamo il vero amico » della padria) dovrebb' essere il più entusiasta nell' » odiare i popoli limitrofi. » Qual massima feroce ed antisociale! L'uomo giusto dee difender la padria e preferirla ne' suoi benefizj. Ma siccome il principio, che ha riuniti gli uomini in società, è il reciproco bisogno, esso debbe parimente regolare i nostri doveri verso gli altri; dimodocchè se un Francese vede in pari bisogno un Francese ed un' Italiano, il suo dovere più stretto è quello di soccorere il suo compatriotta. Ma se il bisogno di quest' ultimo è come quattro, nell' atto che quel dell' Italiano è come sei, la legge di natura l'obbliga a soccorrere questi e non quegli. Questa regola si adatti alle nazioni, e formerà tosto un' articolo non mica inutile nel codice del diritto delle genti.

2°. De respecter la religion qui y est pratiquée, parce que la religion est un des premiers fondemens de l'état, particulièrement en ce qui regarde le culte extérieur qui, selon Platon, doit être considéré comme loi publique de la nation.

---

*nemi des Français* ? Helvétius a dit : *le plus grand patriote est en même temps le plus grand ennemi des peuples voisins*. On pourrait de là en tirer la conséquence « que le plus grand honnête homme ( et j'ap» pelle ainsi le véritable ami de la patrie ) devrait » être le plus enthousiaste dans la haine des peuples » voisins. » Quelle maxime féroce et antisociale ! L'homme juste doit défendre la patrie et la préférer dans les bienfaits. Mais, comme le principe qui a réuni les hommes en société est le besoin réciproque, c'est aussi lui qui doit régler nos devoirs envers les autres ; ainsi, si un Français voit dans un besoin égal un Français et un Italien, son premier devoir est de secourir son compatriote. Mais si le besoin de celui-ci est comme quatre, tandis que celui de l'Italien est comme six, la loi de nature l'oblige à secourir l'Italien et non le Français. Adaptez cette même règle aux nations, et vous aurez bientôt un article qui ne sera pas inutile dans le code du droit des gens.

3°. Di ubbidire al governo legittimamente stabilito, e di rispettarlo in tutte le nostre azioni; perchè senza questa obbedienza e senza questo rispetto non vi può essere ordine nello stato civile, e dove non v' è ordine, non v' è nè pace, nè sicurezza. Niente dimostra sì bene questo principio quanto lo stato d'anarchia in cui trovaronsi molte nazioni nella fine del secolo passato, tutt' i mali da cui furono inondate la Francia e l'Italia, e le tante vittime sacrificate ad un falso amor di padria.

4°. Di studiarci per tempo ad essere utili agli altri, e non di peso nella società. Or perchè un socio possa esser giovevole all' altro, è mestieri che si eserciti in qualche arte, e che lavori. Le persone dunque che non fan che vegetare, e che mangiano, e beono a spese altrui, sono ree contra la padria. Puffendorff solea dire: *Una persona perfettamente oziosa, è un peccato ambulante.*

Ma di quale utilità possono esser le donne? di moltissima. Si è dimostrato altrove quanto questa metà del genere umano influisca

3°. D'obéir au gouvernement légitimement établi, et de le respecter dans toutes nos actions ; parce que sans cette obéissance et ce respect, il ne peut exister de l'ordre dans l'état civil ; et partout où il n'y a point d'ordre, il n'y a ni paix ni sûreté. Rien ne prouve mieux la vérité de ce principe que l'état d'anarchie où plusieurs nations se sont trouvées à la fin du siècle passé ; tous les maux dont la France et l'Italie ont été inondés, et le nombre infini de victimes sacrifiées à un faux amour de la patrie.

4°. De nous empresser de bonne heure d'être utile aux autres, et non de vivre aux dépens de la société. Or, pour que nous puissions être utiles aux autres, il faut que nous nous exercions dans quelque art, et que nous y travaillions. En conséquence, les personnes qui ne font que végéter, et qui mangent et boivent aux dépens d'autrui, sont coupables envers la patrie. Puffendorff disait *qu'une personne parfaitement oisive était un péché ambulant.*

Mais de quelle utilité peuvent être les femmes ? d'une très-grande. Nous avons démontré ailleurs combien cette moitié du genre

sull' altra. Non v'è dubbio ch' è rea contra la padria, la persona che occupa un' impiego senza conoscerne ed eseguirne i doveri che derivan da quello. Or, quale impiego più nobile e più utile di sposa, di madre e di nutrice, impiego a cui si destinano d'ordinario le donne? Quelle dunque che abbracciano questo stato senza conoscere i loro diritti e i loro doveri, e nella sola puerile lusinga di sottrarsi dalla dipendenza de' genitori, e d'esser padrone in una famiglia, sono ree contra la padria.

humain influe sur l'autre. Il n'y a pas de doute que la personne qui occupe un emploi sans connaître et remplir les devoirs qui en dérivent ne soit coupable envers la patrie. Or, quel emploi plus noble et plus utile que celui d'épouse, de mère et de nourrice, emploi auquel se destinent ordinairement les femmes ? Les filles donc qui embrassent cet état sans connaître leurs droits et leurs devoirs, et par le seul espoir puéril de se soustraire à la dépendance des parens, et d'être maîtresses dans une famille, sont coupables envers la patrie.

## ARTICOLO III.

### *De' doveri de' genitori verso i figli e di questi verso quelli.*

I. *Domanda.* Da dove derivano i doveri de' genitori verso i figli?

*Risposta.* Dal bisogno in cui sono i figli, sino ad una certa età, d'esser' educati e governati. Una ragione che il preteso stato di natura non ha mai esistito, si è che l'uomo non può vivere, almeno sino all'età di cinque e sei anni, se non nutrito e educato; dunque lo stato primitivo non fu punto quello dell' uomo totalmente isolato, ma quello bensì della famiglia. Or, siccome il bisogno d'esser governati può concernere tanto l'animo quanto il corpo, quindi i doveri de' genitori debbono rapportarsi sì al morale, come al fisico de' loro figli.

II. *Domanda.* In che consistono i doveri de' genitori verso il fisico de' loro figli?

## ARTICLE III.

### *Des devoirs des parens envers leurs enfans ; et des enfans envers leurs parens.*

I. *Demande.* D'ou dérivent les devoirs des parens envers leurs enfans ?

*Réponse.* Du besoin où sont les enfans, jusqu'à un certain âge, d'être élevés et gouvernés. Une preuve que le prétendu état de nature n'a jamais existé, c'est que l'homme ne peut vivre, du moins jusqu'à l'âge de cinq ou six ans, sans être nourri et élevé par d'autres ; donc l'état primitif n'a pas été celui de l'homme tout-à-fait isolé, mais bien plutôt celui de la famille. Or, comme le besoin d'être gouverné peut regarder l'âme aussi bien que le corps, les devoirs des parens doivent avoir rapport au moral comme au physique de leurs enfans.

II. *Demande.* En quoi consistent les devoirs des parens, quant au physique de leurs enfans ?

*Risposta.* Siccome per la legge dell' unione della mente col corpo, se questo è guasto o debole, divien debole e guasta tutta la persona; ne siegue che i genitori debbono 1.° avvezzare i fanciulli ad amar la temperanza; a sofrre di quando in quando la fame, la sete, il freddo, il caldo, il disagio; ad esser privi di certi piaceri che più amano; persuaderli che vengono in un mondo ove si ha perpetuamente a combattere col dolore, per cui conviene armarvisi per tempo per poterlo affrontare. 2.° Avvezzarli agli esercizj laboriosi co' quali le membra s'indurano e divengono robuste. Come ciò debba farsi. (Ved. qui appresso catechismo di medicina art. IV).

III. *Domanda.* Quali sono i doveri de' genitori rispetto alla mente de' loro figli?

*Risposta.* Quei di porre in prattica tutto quel che sanno e possono per accrescerne le forze, e per diminuirne i bisogni. Or, le forze dello spirito si accrescono con accrescere gli abiti delle utili cognizioni, ed i bisogni si scemano con avvezzare per

*Réponse*. D'après la loi de l'union des deux substances dont nous sommes composés, si le corps est gâté ou faible, toute la personne s'en ressent ; ainsi les parens doivent 1.° accoutumer les enfans à aimer la tempérance, à souffrir de temps en temps la faim, la soif, le froid, le chaud, le malaise, à être privés de certains plaisirs qu'ils aiment le plus ; ils doivent leur prouver qu'ils viennent dans un monde où l'on a continuellement à combattre avec la douleur, et par conséquent qu'il faut s'armer de bonne heure afin de pouvoir l'affronter avec courage ; 2.° les accoutumer aux exercices laborieux, par le moyen desquels les membres s'endurcissent et deviennent vigoureux. (Voyez ci-après catéchisme de médecine, art. IV).

III. *Demande*. Quels sont les devoirs des parens pour ce qui regarde l'entendement de leurs enfans ?

*Réponse*. Ils consistent à mettre en usage tout ce qui est en leur pouvoir pour en augmenter les forces, et pour en diminuer les besoins. Or, les forces de l'esprit croissent en augmentant les habitudes des connaissances utiles, et les besoins diminuent

tempo i fanciulli alle virtù monastiche. Gli uni e le altre tendono a fare ottenere il *minimo de' mali*, chè il fine d'ogni buona educazione sia morale, sia fisica. ( Ved. ciocchè abbiamo detto part. secondo di questo catech. art. II. n.° 3).

Egli è vero che l'educazione è un arte molto complicata, ma nondimeno è quella per cui gli uomini sono, nella lor vita, felici o sventurati; utili, od a carico della società. Li padri che la trascurano per non occuparsi che di divertimenti; le madri che non vi badano per non pensare che alle cose frivole ed alla *toilette*, sono colpevoli di due delitti; l'uno contra la natura, l'altro contra la società.

Un degli sbagli principali che commettono ordinariamente i genitori nell'educazione morale de' loro figli, è di far loro capire che lo studio, la scuola, ed ogni altra occupazione, sono altrettante pene alle quali son condannati nella lor fanciullezza. *Se tu non istài sodo*, dirà una madre al suo ragazzo, *t'invierò alla scuola; alla prima impertinenza che farai, ti porrò*

en accoutumant les enfans aux vertus morales: les unes et les autres tendent à nous faire obtenir le *minima de malis*, le moindre des maux, ce qui doit être le but de toute éducation, soit morale, soit physique. (Voyez ce que nous avons dit, part. deuxième de ce catéchisme, art. II, n.° 3).

L'éducation est sans doute une science bien compliquée; mais comme elle seule peut former le bonheur ou le malheur des hommes pendant leur vie, et qu'elle peut les rendre utiles ou à charge à la société, les pères qui la négligent pour ne s'occuper que d'amusemens, les mères qui l'oublient pour ne penser qu'aux frivolités et à la toilette, sont coupables de deux délits; l'un contre la nature, l'autre contre la société.

Une des erreurs principales que la plupart des parens commettent ordinairement dans l'éducation morale de leurs enfans, est de leur faire entendre que l'étude, les travaux de l'école, ou toute autre occupation sérieuse, sont autant de peines auxquelles ils sont condamnés pendant leur enfance. *Si tu n'es pas sage, dira* une mère à son fils, *je t'enverrai à l'école; à la première*

*un libro in mano e ti costringerò a studiare. La ragazza*, dirà il padre, *si è mal condotta nel momento della ricreazione, si condanni dunque al lavoro, si faccia disegnare, ricamare, leggere.* Ogni gastigo è odioso di sua natura, e tostocchè i ragazzi riguardano lo studio ed il lavoro come pene, non dee recar sorpresa se odiano quindi a morte il lavoro e lo studio. Fate in modo che i fanciulli veggano in siffatte occupazioni la ricompenza ed il premio, piuttosto che un tormento ed un gastigo; e questa idea sarà loro più giovevole che la prigione, i digiuni e tutte le altre penitenze nocevoli, o ridicole.

IV. *Domanda.* In che consistono particolarmente i doveri d'una madre di famiglia?

*Risposta.* In due punti principali: educazione fisica di tutt' i suoi figli, siano maschi, siano femmine; educazione morale delle ragazze. Quanto all' educazione fisica e a' doveri materni che vi corrispondono, veggasi quì appresso il catechismo di medicina, ove troveransi enumerati tutt'i doveri delle madri nel nutrire, ed educare

*sottise que tu feras, je te donnerai le livre, et je t'obligerai à étudier. Cet enfant,* dira le père, *s'est mal conduit pendant la promenade; qu'on le condamne donc à l'ouvrage, qu'on le fasse dessiner, broder, lire.* Tout châtiment est odieux de sa nature, et aussitôt que les enfans regardent l'étude et l'ouvrage comme des peines, l'on ne doit pas être surpris s'ils haïssent mortellement l'ouvrage et l'étude. Faites en sorte que les enfans voient dans de pareilles occupations la récompense et le prix, au lieu d'y voir le châtiment et la peine; et cette idée leur sera plus utile que la prison, les jeûnes, et toutes les autres pénitences nuisibles ou ridicules.

IV. *Demande.* En quoi consistent particulièrement les devoirs d'une mère de famille?

*Réponse.* En deux points principaux: éducation physique de tous ses enfans, garçons ou filles; éducation morale de ses filles. Quant à l'éducation physique et aux devoirs maternels qui y répondent, voyez ci-après le catéchisme de médecine, où l'on trouvera détaillés tous les devoirs des mères pour nourrir et élever leurs enfans, et la méthode

la propria prole, e la maniera d'eseguire questi differenti doveri nelle varie circostanze.

Li doveri delle donne, in quanto all' educazione morale, non possono direttamente concernere che le fanciulle; poichè i maschi, appena la ragione commincia in essi ad agire, son per lo più confidati a' lor precettori, o chiusi ne' collegj (Ved. ciocchè si è detto a questo proposito nel primo volume di questa opera lib. I; cap. IV).

V. *Domanda.* Come può la madre ben condurre l'educazione morale delle sue figlie?

*Risposta.* Facendo che abbia quattr' oggetti principali:

1.° Pietà: Una religione pura e rischiarata, lontana così dalla superstizione, come da ogni opinione ateistica, è la vera base del costume. Quella famiglia dunque che non è religiosa, non può aver costume; e dove non v' è costume, non v' è che miseria.

2.° Istruzione: Questa può riguardare le cognizioni necessarie, utili, e dilettevoli. Tra le prime debbono annoverarsi la conoscenza della propria lingua, lo studio

d'exécuter ces différens devoirs dans les circonstances différentes.

Quant à l'éducation morale, les devoirs des femmes ne peuvent directement regarder que les filles, parce que les garçons, dès que leur raison commence à se développer, sont ordinairement confiés à leurs précepteurs ou enfermés dans les colléges. (Voyez ce que nous avons dit à ce sujet au premier volume de cet ouvrage, liv. I, chap. IV).

V. *Demande.* Comment la mère pourra-t-elle bien conduire l'éducation morale de ses filles?

*Réponse.* En la composant de quatre objets principaux;

1.° Piété : Une religion pure et éclairée, éloignée autant de la superstition que de toutes les opinions des athées, est la base la plus solide des mœurs. La famille donc qui n'est point religieuse aura difficilement des mœurs, et sans mœurs il n'y aura que misère.

2.° Instruction : Celle-ci peut embrasser les connaissances nécessaires, utiles et agréables. On doit compter parmi les premières, la connaissance de sa propre langue, l'étude de

della morale, e quello de' doveri dello stato a cui la donna si destina. Tra le seconde, lo studio di qualche lingua straniera, la geografia, l'istoria: tra le dilettevoli, il disegno, la musica, il ballo. ( Ved. ciocchè si è detto nel primo volume, lib. II, cap. II e seguenti ).

3.° Occupazione: Seneca diceva, che l'ozio è la morte d'una persona viva, poichè la vita non consiste che nell'azione. Or, il moto essendo essenziale alla macchina umana, dove non è regolato e diretto, non faremo che disordini. A quest'effetto, è dovere della madre d'occupare di continuo le sue figlie, istruendole, e facendo loro pratticare i doveri dell'interno della casa.

4.° Virtù morali: Per avvezzarvici le ragazze, fa d'uopo, 1.° che la madre si mostri come modello. È un errore il credere che in quella famiglia, ove non regnano che vizj, possa la virtù abbarbicarsi; poichè le ragazze si lasciano condurre più dagli esempj, che dalle ragioni. Ogni scandalo che dà una madre di famiglia, è dunque un delitto capitale in morale. 2.° Che

la morale, et celle des devoirs de l'état auquel la nature et la société appellent les femmes; parmi les secondes, l'étude de quelque langue étrangère, la géographie, l'histoire; parmi les connaissances agréables, le dessin, la musique, la danse. (Voyez ce qu'on a dit au tom. premier, liv. II, chap. II).

3.° Occupations : Sénèque disait que l'oisiveté est la mort d'une personne vivante, parce que la vie consiste dans l'action. Le mouvement étant donc essentiel au corps humain, s'il n'est pas réglé et dirigé, nous ne procurerons que le désordre. C'est pourquoi, un des principaux devoirs des mères, est d'occuper continuellement leurs filles, en les instruisant sur les devoirs de l'intérieur de la famille, et en les leur faisant pratiquer.

4.° Vertus morales : Pour y accoutumer les filles, il faut 1.° que la mère se montre comme modèle; c'est une erreur de croire que là où les vices règnent, la vertu puisse germer, car les filles se laissent conduire plus par les exemples que par le raisonnement; tout scandale qui vient d'une mère de famille est donc un délit capital en morale. 2.° Qu'elle défende l'entrée de sa maison à toute personne

proibisca l'adito ad ogni persona viziosa capace d'infettar la famiglia, e che ammetta, al contrario, delle persone virtuose, acciocchè le fanciulle possano aver perpetuamente innanti gli occhi, belli e lucenti esemplari di virtù.

VI. *Domanda.* Qual' è il diritto che dà la natura a' genitori sulla scelta dello stato de' loro figli?

*Risposta.* Non altro che quello di consigliarli su ciocchè credono più espediente alla loro felicità. La scelta dello stato debb'esser libera. La natura e l'esperienza ci convincono che la forza, in siffatte materie, o riesce inutile, rompendosi contra lo scoglio immobile d'una volontà decisa; o porta seco le conseguenze le più funeste, sacrificando la salute ed il ben'essere delle vittime immolate ad un volere dispotico de' congionti.

Io non so se ci sia in natura un delitto più grave, quanto quello de' genitori che, a forz'aperta, o con riggiri e cabale, costringono i loro figli ad abbracciare, malgrado loro, uno stato qualunque. Così si forma la sventura de' figli durante la lor

vicieuse, capable de pervertir la famille, et qu'elle y admette au contraire des personnes vertueuses, afin que ses filles puissent avoir sans cesse devant les yeux de beaux et resplendissans modèles de vertus.

VI. *Demande.* Quel est le droit que la nature donne aux parens sur le choix de l'état de leurs enfans?

*Réponse.* Celui de les conseiller sur ce qu'ils croient plus propre à leur bonheur. Le choix de l'état doit être libre. La nature et l'expérience nous convainquent que la force en cela, ou devient inutile en échouant contre le rocher inébranlable d'une volonté déterminée, ou entraîne avec elle les conséquences les plus funestes, en sacrifiant la santé et le bien-être des victimes immolées aux volontés des parens.

Je ne sais s'il y a dans la nature un délit plus grand que celui des pères et mères qui, à force ouverte, ou en employant les détours et les cabales, obligent leurs enfans à embrasser un état quelconque, malgré eux. C'est ainsi qu'on fait le malheur des enfans

vita ; così le speranze della padria son deluse ; così gl'interessi della società sono sacrificati alle mire particolari d'un interesse privato, alle ragioni d'economìa di famiglia, ed alla manìa di sostenere il rango d'una casa illustre.

Questo barbaro dispotismo è più perniziozo ancora nella materia de' matrimonj. Il principio che conduce le unioni che diconsi d' inclinazione, è una specie d'incendio a cui servono d'alimento quegli stessi materiali che impieghiamo per ispegnerlo. Le facoltà dello spirito, fiere della loro indipendenza, sdegnano tuttocciò che sente la forza ; la violenza e gli ostacoli, le persecuzioni ed i gastighi non servono, d'ordinario, che ad accrescere l'amore, e a rassodar l'opinione. Ne appello a tutt' i genitori, che abbiano fatto, a loro spese, questa trista esperienza. Le persuasive, le ragioni, le rimostranze, ecco dove dee limitarsi la cura de' genitori, allorchè scorgono che, ne' figli diggià adulti, le passioni amorose cominciano ad esser violente.

VII. *Domanda.* Se tali sono i doveri de'

pendant leur vie ; que les espérances de la patrie sont trompées ; et que les intérêts de la société sont sacrifiés aux vues bases d'un intérêt particulier, aux motifs de l'économie d'une famille, et à la manie de soutenir le rang d'une maison illustre.

Ce despotisme barbare est bien plus pernicieux encore en matière de mariage. Le principe qui détermine les mariages d'inclination, est une espèce d'incendie qui se nourrit de ces matériaux mêmes que nous employons pour l'éteindre. Les facultés de l'esprit, fières de leur indépendance, dédaignent et méprisent tout ce qui sent la force. La violence et les obstacles, les persécutions et les tourmens, ne servent ordinairement qu'à augmenter l'amour et à affermir l'opinion. J'en appelle à tous les parens qui ont fait, à leurs dépens, cette triste expérience. La persuasion, la raison, les remontrances, voilà où doivent se borner les soins des parens, lorsque, dans leurs enfans déjà adultés, ils aperçoivent que les passions amoureuses commencent à être violentes.

VII. *Demande.* Si tels sont les devoirs des

genitori, quali debbono essere gli uffizj de' figli?

*Risposta.* Li genitori, al dir di Locke, essendo una volta sovrani de' loro figli, altra volta fratelli, e finalmente figli allorchè invecchiano soverchiamente, ne siegue che i doveri de' figli verso loro sono varj, seguendo le differenti epoche della vita.

Nella fanciullezza, l'imperio paterno debb'essere signorile e senza limiti, non già perchè i fanciulli non abbiano tutt'i diritti delle persone, ma perchè nella prima età non potrebbero servirsene che male. Doppo gli anni di discrezione, allorchè i figli cominciano ad avere bastante ragione per governarsi, quest' imperio debb'esser moderato, cioè nè punti più intricati e più difficili. Ma poichè i figli sono giunti a perfetta maturità di anni e di senno, non hanno i genitori altro diritto che di consigliare come più savj e di maggior' esperienza, e di essere li di loro consigli rispettati, ma non eseguiti senza esame.

Quindi, tutt' i doveri de' figli verso i genitori possono ridursi a' seguenti:

parens, quels doivent être ceux des enfans envers les parens ?

*Réponse*. Les parens, pour me servir des expressions de Locke, étant d'abord souverains de leurs enfans, ensuite frères, enfin fils, lorsqu'ils arrivent à un âge très-avancé, il s'ensuit que les devoirs des enfans sont différens, suivant les différentes époques de la vie.

Dans l'enfance, l'empire paternel doit être seigneurial et sans bornes ; ce n'est pas que les enfans n'aient tous les droits des personnes, mais c'est parce que dans l'âge tendre ils ne pourraient s'en servir qu'en mal. Dans la jeunesse, lorsque les enfans commencent à avoir assez de raison pour se gouverner, cet empire doit être modéré, c'est-à-dire, dans les points les plus délicats et les plus difficiles. Mais lorsque les enfans sont parvenus à l'âge de la sagesse, les parens n'ont d'autres droits que de conseiller, comme étant plus sages et ayant plus d'expérience, et leurs conseils doivent être respectés, mais non suivis sans examen.

Il résulte de ces principes, que les devoirs des enfans envers leurs parens, peuvent être réduits aux suivans:

1.° Nella fanciullezza, rispettare i comandi de' genitori come leggi del mondo, ed aver per essi quella venerazione chi si debbe alla sovranità, e quell' amore che richiede il benefizio della vita e dell' educazione.

2.° Nella gioventù, non offendere la pietà che si dee loro, non solo co' fatti, (perchè questo sarebbe delitto capitale nella natura), ma neppure colle parole, e co' gesti poco rispettosi ed urbani.

3.° Nell' età adulta, aver principalmente cura di quelli nella loro vecchiezza, ed impiegare tutto ingegno, e tutte le forze per soccorrerli nel bisogno.

Benchè questi doveri non si debbano rigorosamente che a coloro che ci han generato, nondimeno tutt' i vecchi, per la similitudine del grado e dell'età partecipano, in certo modo, de' diritti de' genitori, in quanto almeno al rispetto che si dee loro. Di qui, il bello ed urbano costume de' popoli antichi di non salutare i vecchi, che coll' onorevole titolo di padri.

1.° Dans l'enfance, respecter les ordres et les volontés des parens comme on doit respecter les lois de l'univers, et avoir pour eux cette vénération qu'on doit à la souveraineté, et cet amour que le bienfait de la vie et de l'éducation demande.

2.° Dans la jeunesse, ne pas offenser la piété qu'on leur doit, non-seulement par des actions (car ce serait contre la nature un crime capital), mais encore par des paroles ou par des gestes peu respectueux et peu honnêtes.

3.° Dans l'âge de la raison et de la sagesse, avoir principalement soin d'eux pendant leur vieillesse, et employer toutes les forces de notre esprit et de notre corps pour les secourir au besoin.

Quoique ces devoirs ne se doivent à la rigueur qu'à ceux qui nous ont donné la vie, néanmoins tous les vieillards, à cause de la conformité de l'état et de l'âge, participent en quelque façon aux droits des parens, au moins quant au respect qu'on leur doit. C'est pourquoi les anciens avaient le bel usage de ne saluer les vieillards que par le titre honorable de pères.

## ARTICOLO IV.

### *De' doveri conjugali.*

I. *Domanda.* Qual' è il fondamento de' doveri conjugali?

*Risposta.* Il contratto sociale dell' uomo e della donna, contratto destinato a due gran fini, l'uno de' quali è la propagazione della specie e la sua educazione, l'altro il piacere di vivere in compagnia. Questo contratto dicesi *matrimonio.* Siccome non può esservi contratto senza il mutuo consenso de' contraenti, così il matrimonio non sussiste, ove manchi la reciproca volontà de' conjugi. Ecco perchè quei che non possono consentire, non possono neppure contrarre nozze, come i matti, i fanciulli, etc. Quindi per la legge di natura, le nozze possono sciogliersi col mutuo dissenso, come tutti gli altri contratti, ove questo scioglimento non

# ARTICLE IV.

## *Des devoirs du mariage.*

I. *Demande.* QUEL est le fondement des devoirs du mariage?

*Réponse.* Le contrat de société entre l'homme et la femme est destiné à deux grandes fins, dont l'une est la propagation de l'espèce et son éducation, l'autre le plaisir de vivre en société. Ce contrat s'appelle *mariage*. Comme il ne peut y avoir de contrat sans le consentement mutuel des contractans, de même il n'y a point de mariage où il n'y a pas volonté réciproque des époux. Voilà pourquoi ceux qui ne peuvent pas consentir, ne peuvent non plus contracter mariage, comme les fous, les enfans, ect. Par la loi de nature le mariage peut donc être dissous du commun consentement des époux, suivant la forme de tous les

nuoccia ad un terzo. Le leggi civili possono però modificare, e ristringere questo diritto illimitato de' conjugi, se un maggior bene della società lo richiede.

II. *Domanda.* Donde nasce l'ispezione della podestà civile in materia di nozze?

*Risposta.* Dalla natura stessa del contratto. Il matrimonio, essendo un de' primi fondamenti su cui poggia la società, forma le famiglie; e l'unione delle famiglie il corpo civile. Quindi il governo può regolare le nozze, limitarne i diritti, estenderne i doveri, come può fare in tutti gli altri contratti.

La solennità del rito interessa sommamente l'imperio. Dal dovere di vegliare sull' unione de' cittadini, sulla sicurtà delle famiglie, e sulla successione ne' beni, nasce in esso lui il diritto di conoscere a qual padre appartengano quei tali figli, e di qual famiglia facciano parte. In consequenza è di sua ispezione a fissare il publico rito per celebrare le nozze, ed a vegliare alla di loro certezza e santità. Li matrimonj clan

autres contrats, pourvu toutefois que cela ne porte point préjudice à un tiers. Les lois civiles peuvent néanmoins modifier et restreindre ce droit illimité des époux, lorsqu'un plus grand bien de la société le demande.

II. *Demande.* D'où vient l'inspection de la puissance civile sur les mariages ?

*Réponse.* De la nature même du contrat. Le mariage étant un des premiers fondemens sur lesquels repose la société, c'est lui qui forme les familles ; et c'est de l'union des familles qu'est formé le corps politique. Le gouvernement a donc le droit de régler les mariages, d'en borner les droits, d'en étendre les devoirs, ainsi qu'il peut faire dans tous les autres contrats.

La solennité de la proclamation du mariage intéresse extrêmement le gouvernement. Il est de son devoir de veiller à l'union des citoyens, à la sûreté des familles, et à la succession des biens ; il a donc le droit de connaître à quel père appartiennent les enfans, et de quelle famille ils font partie. En conséquence, c'est à lui à déterminer les formes publiques de célébration du mariage ; il doit veiller sur sa

destini sono dunque infrazioni di patti, e delitti contra la società.

III. *Domanda.* L'amore è egli necessario a formare un matrimonio felice?

*Risposta* Niente dippiù falso. L'amore è un sentimento accompagnato da una continua inquietudine di gelosìa o di privazione, ed in conseguenza, poco conveniente al matrimonio, che debb' essere uno stato di godimento e di pace. Gli amanti non veggono che loro stessi; non si occupano che della di loro passione, e la sola cosa che san fare è di sospirare l'un per l'altro. Ciò non basta per gli sposi, che la natura e la società chiamano a cure più serie, e più sublimi.

L'uomo e la donna non si uniscono in matrimonio per pensare unicamente l'uno all' altra, ma per soddisfare ai doveri della vita civile, governare con prudenza la di loro famìglia, ed allevare i di loro figli.

D'un altro lato, non c' è passione che ci faccia una sì grande illusione, quanto l'amore. Si prende spesso la sua violenza per un segno della sua durata. Il cuore

publicité et sa sainteté. Les mariages clandestins sont donc autant d'infractions des pactes, et autant de délits contre la société.

III. *Demande*. L'amour est-il nécessaire pour former un mariage heureux ?

*Réponse*. Rien de plus faux. L'amour est un sentiment accompagné d'une inquiétude continuelle de jalousie ou de privation, et en conséquence peu convenable au mariage qui doit être un état de jouissance et de paix. Les amans ne voient qu'eux-mêmes ; ils ne s'occupent que de leur passion, et la seule chose qu'ils savent faire est de soupirer sans cesse l'un pour l'autre. Cela ne suffit pas dans les époux, que la nature et la société appellent à des soins plus graves et plus sublimes.

L'homme et la femme ne s'unissent pas en mariage pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir les devoirs de la vie civile, pour gouverner avec prudence leur famille, et élever leurs enfans.

D'ailleurs, il n'y a point de passion qui nous fasse autant d'illusion que l'amour. On prend souvent sa violence pour un signe de sa durée ; le cœur, plein d'un sentiment

pieno d'un sentimento sì caro, lo stende, per così dire, sull' avvenire; e finchè quest' amore dura, si crede, di buona fede, che non finirà giammai. Ma il suo stesso ardore serve a consumarlo; sen fugge colla giovinezza, si cancella colla beltà, si spegne sotto il ghiaccio della vecchiaja; e dacchè il mondo esiste, non si sono ancor veduti due amanti, colla testa canuta, sospirare l'un per l'altro.

Tosto o tardi l'uomo e la donna cesseranno dunque d'amarsi. Allora, tolto il velo dell' illusione, ognun si vede reciprocamente tale qual' è in realtà. Si cerca con sorpresa l'oggetto che si è tanto amato, nè trovandolo più, si è in dispetto contra quello che resta; e spesso l'indifferenza, che succede, lo sfigura tanto, quanto l'immaginazione amorosa avea saputo imbellirlo. Vi sono poche persone che non si vergognino d'essersi amate, allorche non sono più amanti. È da temersi allora che il disgusto rimpiazzi li sentimenti ardenti e vivaci; che il declivio di questi passi alla noja senza fermarsi all' indifferenza, e che, trovandosi satolli l'un dell' altro per essersi

aussi cher, l'étend, pour ainsi dire, sur l'avenir; et tant que cet amour dure, on croit de bonne foi qu'il ne finira jamais. Mais son ardeur même sert à le consumer; il s'envole avec la jeunesse, il s'efface avec la beauté, il s'éteint sous les glaces de la vieillesse; et depuis que le monde existe on n'a pas encore vu deux amans, les cheveux blancs, soupirer l'un pour l'autre.

L'homme et la femme cesseront donc tôt ou tard de s'aimer. Alors, le voile de l'illusion étant tombé, chacun se voit réciproquement tel qu'il est. On cherche avec surprise l'objet qu'on a tant aimé, et ne le trouvant pas, on est fâché contre celui qui reste; et souvent l'indifférence qui succède le défigure autant que l'imagination amoureuse avait su l'embellir. Il y a peu de personnes qui ne rougissent de s'être aimées lorsqu'elles ne sont plus aimantes. Il est à craindre alors que le dégoût ne remplace les sentimens vifs et ardens; que dans leur déclin ceux-ci ne passent à l'ennui sans s'arrêter à l'indifférence; et que, se trouvant rassasiés l'un de l'autre pour s'être trop aimés, étant

troppo amati, essendo amanti, giungano ad odiarsi mortalmente, essendo marito e moglie. Sono troppo communi gli esempj de' matrimonj sventurati, il di cui unico agente era stato una violenta passione amorosa, per intrattenerci ancora a dimostrare il pericolo di siffatte unioni.

IV. *Domanda.* Quali sono dunque i principj che devono condurre i matrimonj?

*Risposta.* La stima e l'amicizia reciproca degli sposi. Questi sentimenti dolci, tranquilli e nobili sono sufficienti a fare la felicità di due anime ben nate. Come possa acquistarsi e conservarsi la stima, si è detto parte secondo, art. II, n.° 4, e le regole quivi date, possono egualmente applicarsi alla stima che regnar dee tra i conjugi.

L'amicizia si alimenta in molte maniere:

1.° Col non esservi alcun segreto, in quel che riguarda la famiglia, che non sia aperto ad ambidue gli sposi; poichè la diffidenza genera i sospetti, ed i sospetti turbano l'amicizia.

2.° Con aver commune ogni bene ed ogni

amans, les époux ne parviennent à se haïr mortellement étant mari et femme. Les exemples des mariages malheureux, dont l'unique agent avait été une passion amoureuse, sont trop communs, pour que nous nous occupions plus long-temps à en démontrer le danger.

IV. *Demande.* Quels sont donc les sentimens les plus propres pour nous déterminer au mariage ?

*Réponse.* L'estime et l'amitié réciproque des époux. Ces sentimens doux, tranquilles et nobles suffisent pour faire le bonheur de deux âmes bien nées. Nous avont dit, partie seconde, art. II, n.° 4, comment l'on peut acquérir et conserver l'estime ; les règles que nous y avons prescrites sont applicables également à l'estime qui doit régner entre époux.

L'amitié peut être alimentée de plusieurs manières :

1.° En n'ayant aucun secret, en ce qui concerne la famille, qui ne soit à la connaissance des époux ; car la méfiance produit les soupçons, et les soupçons troublent l'amitié.

2.° En partageant tous les biens et tous les

male; niente nutrendo tanto l'amicizia; quanto quel partecipare cordialmente d'ogni piacere e d'ogni dispiacere dell' amico (1).

3.° Coll'armarsi di pazienza, imperciocchè, com' è difficilissimo trovare due persone del medesimo volto, così non è possibile che abbiano una medesima maniera di pensare, ed una uniformità di costume. Or, nella dissonanza de' pareri, degli appetiti, de' gusti, delle maniere d'agire, se non si fa uso di pazienza, scoppiano tosto la nemicizia e la guerra.

4.° Coll' esser persuasi che il matrimonio è un contratto di egualità e d'amicizia, non già un patto di superiorità e d'inferiorità; che la moglie dunque è compagna, non

(1) Gli antichi Tedeschi, siccome narra Tacito, usavano, per caparra nuziale, mandarsi reciprocamente un pajo di buoi legati al giogo; volendo con ciò significare che il peso della famiglia dovesse portarsi d'ambidue. Non si troverà maippiù un simbolo più espressivo del matrimonio e de' doveri che l'accompagnano.

maux ; rien ne nourrit autant l'amitié que de participer à tous les plaisirs et à tous les chagrins de l'ami (1).

3.° En s'armant de beaucoup de patience ; car, comme il est très-difficile de trouver deux personnes qui aient la même ressemblance, il n'est pas possible qu'elles aient la même façon de penser et la même manière d'agir. Or, dans la dissonance des opinions, des appétits, des goûts, des manières d'agir, si l'on n'a pas beaucoup de patience, l'inimitié et la discorde éclatent bientôt et déchirent la famille.

4.° En se persuadant que le mariage est un contrat d'égalité et d'amitié, et non pas un pacte de supériorité et d'infériorité ; et qu'en conséquence la femme n'est pas servante,

---

(1) Les anciens Germains, selon Tacite, avaient la coutume de s'envoyer réciproquement pour arrhes nuptiales une paire de bœufs sous le joug, voulant signifier par-là que le fardeau de la famille devait être supporté par tous les deux. On aurait de la peine à trouver un symbole plus expressif du mariage et des devoirs qui l'accompagnent.

serva, così per natura come per patti.

Siccome però, nelle picciole società, la legge di natura concede l'impero sempre al più forte, così la moglie essendo più debole, viene con ciò ad essere sotto il governo del marito. L'amicizia, in effetto, può sussistere, senza che i diritti di prerogativa siano confusi. Si può essere amico del proprio sovrano, senza partecipare il diritto di sovranità. Questa legge è sì naturale, che se ne veggono eziandio tra le bestie delle manifeste tracce. Il toro regna tra le vacche; il caprone tra le capre; l'ariete tra le pecore; il gallo tra le galline (ved. ciocchè si è detto a questo proposito volume primo, lib. I, cap. II).

V. *Domanda*. Qual' è ne' conjugi il difetto più nocevole all' amicizia ed alla fedeltà che accompagnar debbono la di loro unione?

*Risposta*. Una estrema ed ingiusta gelosia. Non v'è dubbio che questo senso è insito nella natura; poichè se ne veggono delle tracce non equivoche negli stessi bruti. Il clima influisce evidentemente a renderlo più o meno sensibile, e potrebbonsi, per così

mais compagne par la nature ainsi que par les conventions.

Cependant, comme dans les petites sociétés la loi de nature accorde toujours le commandement au plus fort, la femme étant plus faible doit être soumise au mari. En effet, l'amitié peut exister sans que les droits de prérogative soient confondus. On peut être ami de son roi sans partager le droit de souveraineté. Cette loi est si naturelle qu'on en voit des traces évidentes parmi les animaux mêmes. Le taureau règne sur les vaches; le bouc sur les chèvres, le bélier sur les brebis, le coq sur les poules ( voyez ce qu'on dit à ce sujet, volume premier, liv. I, chap. II ).

V. *Demande.* Quel est, dans les époux, le défaut le plus nuisible à l'amitié et à la fidélité qui doivent accompagner leur union?

*Réponse.* Une injuste et extrême jalousie. Il n'y a pas de doute que cette passion ne nous ait été donnée par la nature, puisqu'on en voit les effets même parmi les animaux. Le climat contribue évidemment à la rendre plus ou moins sensible; et on pourrait,

dire, misurare i gradi di latitudine e di longitudine di questo globo, da' differenti gradi di gelosìa che regnano tra le diverse nazioni.

In effetto, questa passione è più forte in Persia, che in Grecia; più in Grecia che in Italia; più in Italia che in Francia; più in Francia che in Germania, e si riduce quasi a zero ne' climi agghiacciati della Norvegia e della Lapponia. La gelosìa, essendo una passione naturale, siegue il destino di tutte le altre, le quali dolci e moderate, servono di molle alla macchina umana, e violente e forti, la rovinano e la distruggono. Così una giusta gelosìa, e per così dire, ragionevole, è il segno più sicuro d'un' amore leale e sincero, il custode più vigilante dell' onor delle donne, e lo stimolo più adatto a riaccendere le fiamme d'amore; ma, portata all' eccesso, è segno d'orgoglio e di smisurato amor proprio, ed il mezzo più potente a far diventare una donna infedele.

VI. *Domanda.* Come può una ingiusta gelosìa cagionar tanto male?

*Risposta.* Perchè questa gelosìa estrema ed

pour ainsi dire, mesurer les degrés de latitude et de longitude de ce globe, par les différens degrés de jalousie qui dominent les diverses nations.

En effet, cette passion est plus forte en Perse qu'en Grèce; plus en Grèce qu'en Italie; plus en Italie qu'en France; plus en France qu'en Allemagne; et elle se réduit presqu'à rien sous les climats glacés de la Norwége et de la Laponie. La jalousie, étant une passion naturelle, suit par là le sort de toutes les autres qui, douces et modérées, servent de ressort à la machine humaine, au lieu que, violentes et fortes, elles la sapent et la détruisent. Ainsi, une juste jalousie et pour ainsi dire raisonnable, est le signe le plus certain d'un amour loyal et sincère, le gardien le plus vigilant de l'honneur des femmes, et l'aiguillon le plus propre pour rallumer le feu de l'amour; mais une extrême jalousie marque l'orgueil et un amour-propre déréglé; c'est le motif le plus puissant pour rendre une femme infidèle.

VI. *Demande.* Comment une injuste jalousie peut-elle causer tant de maux?

*Réponse.* Parce que cette jalousie extrême et

irragionevole non si vede che nelle persone frenetiche, li di cui organi non solo non risentono le impressioni degli oggetti quali sono realmente, ma non veggono dappertutto che tradimenti, infedeltà, spergiuri; e per l'uomo geloso a questo segno, la virtù delle donne non è che una pura illusione, e tutti gli uomini, nemici dichiarati del di lui onore; perchè la gelosia disordinata è il più gran tormento del cuore umano; una rabbia strana, a cui la virtù, il merito, la bellezza dell'oggetto di cui si è geloso, servono d'alimento in vece di servir di rimedio; perchè finalmente ella avvilisce e disonora il marito e la moglie al tempo stesso.

Offende il marito, perchè in ogni suo trasporto geloso, par chè questi dica a' suoi concittadini: *mia moglie non mi trova nè assai amabile, nè abbastanza meritevole; per cui mi pospone ad un' altro in cui suppone delle qualità migliori.* Offende la moglie, perchè fa dubitare della di lei fedeltà, ed avverte tacitamente le persone che la circondano, che la di lei virtù non saprebbe resistere al più minimo attacco;

déraisonnable n'appartient qu'à une personne frénétique, dont les organes non-seulement ne ressentent point les impressions des objets tels qu'ils sont réellement, mais qui ne voient partout que trahisons, infidélités, parjures; et pour l'homme jaloux à ce point, la vertu des femmes n'est qu'une illusion; tous les hommes sont ennemis déclarés de son honneur; parce qu'une jalousie désordonnée est le plus grand tourment du cœur humain; une étrange rage à qui la vertu, le mérite, la beauté de l'objet dont on est jaloux, servent d'aliment au lieu de servir de remède; parce qu'enfin elle avilit et déshonore le mari et la femme en même temps.

Elle avilit le mari parce que toutes les fois qu'il se laisse transporter par la jalousie, il semble vouloir dire à ses concitoyens : *ma femme ne me trouve ni assez aimable, ni assez digne de son amour; c'est pourquoi elle me préfère un autre en qui elle suppose des qualités meilleures.* Elle déshonore la femme parcequ'elle fait douter de sa fidélité, et instruit tacitement les personnes qui l'entourent, que sa vertu ne saurait résister à

e quale stimolo più potente per indurla nel male? dappoicchè per una donna da questo dubbio al delitto non c' è che un passo.

La violenza di questa passione produce, d'ordinario, due effetti diametralmente opposti al fine che il geloso si propone, agguzza, cioè a dire, i desj dei seduttori, e rende le donne più facili a cedere. Il primo effetto deriva dacchè, nell'elevare il prezzo d'una piazza, si eleva il prezzo ed il desìo della conquista, ed il fellone cupido trova maggior gloria a luttare colla giustizia e cogli ostacoli, che ad avvilire la sua potenza nell'acquisto di cose facili; il secondo, dacchè ogni proibizione incita e stimola le donne, le quali, al dir del poeta, han per costume

*Di non voler quel che vuoi, e di voler quel che non vuoi* (1).

VII. *Domanda.* La gelosìa è ella meno nocevole nelle donne?

*Risposta.* È, al contrario, più da temersi a cagione della debolezza degli organi

---

(1) Ubi velis nolunt, ubi nolis volunt ultrò.

la moindre attaque ; et quel motif plus puissant pour rendre infidèle ? car, pour une femme, de ce doute au crime, il n'y a qu'un pas.

La violence de cette passion produit, le plus souvent, deux effets diamétralement opposés au but du jaloux, c'est-à-dire qu'elle aiguise les désirs des séducteurs, et quelle rend les femmes plus faciles à céder. Le premier effet dérive de ce qu'en élevant le prix d'une place, on fait monter le prix et le désir de la conquête, et le traitre Cupidon trouve plus de gloire à lutter avec la justice et avec les obstacles, qu'à avilir sa puissance dans l'acquisition des choses faciles ; le second, de ce que toute défense incite et provoque les femmes, qui, selon le poëte, ont la coutume

*De ne pas vouloir ce que tu veux, et de vouloir ce que tu ne veux pas* (1).

VII. *Demande.* La jalousie est-elle moins nuisible dans les femmes ?

*Réponse.* Au contraire, elle est plus à craindre chez elles à cause de la faiblesse de

(1) Ubi velis nolunt, ubi nolis volunt ultrò.

loro, e della maggiore elasticità delle di loro fibre. Questa passione s'insinua nell' animo delle donne sotto il velo dell' amicizia e della benevolenza; ma, tosto impadronita di tutto il loro essere, le tormenta e le tirannizza crudelmente. La gelosìa è nel bel sesso una di quelle malattie di spirito, alle quali tutto serve d'alimento, e niente di rimedio, e la di cui virtù è di render brutte le più belle donne, e di difformare in esse quanto possano aver d'altronde di buono e d'aggradevole. Siccome, in generale, le passioni dolci servono a farci parere il bel sesso più vago e più vezzoso, e le passioni violente non servono che a difformarlo, così in una donna gelosa, quantunque casta e bella, non c' è azione che non sia aspra, importuna, e che non ci ributti.

In poche parole: un' estrema gelosìa è la passione la più inetta; e la curiosità che l'accompagna, s' è viziosa in tutt'altro, è perniziosissima in questo, non servendo che a tirare dalle ombre la nostra propria vergogna, ed a schiarire un male che non ha rimedio.

leurs organes, et de la plus grande élasticité de leurs fibres. Cette passion s'insinue dans l'âme des femmes sous le voile d'amitié et de bienveillance ; mais aussitôt qu'elle s'est emparée de tout leur être, elle les tourmente et les tyrannise cruellement. La jalousie est, dans le beau sexe, une de ces maladies d'esprit, à qui tout sert d'aliment et rien ne peut servir de remède ; dont la force est d'enlaidir les plus belles femmes, et de défigurer en elles tout ce qu'elles peuvent d'ailleurs avoir de bon et d'agréable. Comme, en général, les passions douces nous font paraître le beau sexe plus séduisant et plus aimable, de même les passions violentes ne servent qu'à le défigurer, et il n'y a pas d'action dans une femme jalouse, quoique chaste et belle, qui ne soit âpre, importune, et qui ne nous rebute.

En peu de mots : une extrême jalousie est la passion la plus inepte ; la curiosité qui l'accompagne et qui est vicieuse en tout, est dangereuse ici, car elle ne sert qu'à tirer de l'ombre notre propre honte, et à éclaircir un mal qui n'a pas de remède.

VIII. *Domanda.* Qual' è la principale virtù che debbe adornare il matrimonio?

*Risposta.* La fedeltà conjugale. Da questa dipendono ordinariamente la pace e la tranquillità delle famiglie. L'opposto di questa virtù è un delitto capitale in natura; la ragione si è che i conjugi sono, per patti, amici e socj l'uno dell' altro; dunque ogni atto, o pensiero che divide questa unità d'amici, e scioglie questa soggezione di patti, è disonestissimo, ed ingiustissimo. Quindi, coloro che han preteso difendere l'adulterio, hanno attaccato il più santo ed il più sollenne de' contratti, e preteso di distruggere, d'un solo colpo, la società umana, la quale non è fondata che sulla fede de' patti.

IX. *Domanda.* Ma se l'adulterio è segreto, par che non debba chiamarsi delitto, poichè non fa male a nessuno, neppure allo sposo che l'ignora.

*Risposta.* Che! è egli dunque permesso di violare segretamente le convenzioni? Basta egli, per autorizzare lo spergiuro e l'infedeltà, che questi delitti non nuocciano agli altri? Il male che i delinquenti fanno

VIII. *Demande.* Quelle est la principale vertu qui doit orner le mariage ?

*Réponse.* La fidélité conjugale. C'est de cette vertu que dépendent ordinairement la paix et la tranquillité des familles. Son opposé est un crime capital dans l'ordre naturel. La raison est que les époux sont, par des conventions, amis et associés l'un de l'autre; toute action ou pensée qui partage cette unité d'amis, et qui dissout cette sujétion de pactes, est donc très malhonnête et très-injuste. En conséquence, ceux qui ont essayé de faire l'apologie de l'adultère, ont attaqué le plus saint et le plus solennel de tous les contrats, et ont cherché à détruire d'un seul coup la société humaine, qui n'est fondée que sur la foi des contrats.

IX. *Demande.* Mais si l'adultère est secret, il paraît qu'il ne doit pas être nommé crime, puisqu'il ne fait de mal à personne, pas même au mari qui l'ignore.

*Réponse.* Quoi ! est-il donc permis de violer secrètement les conventions ? Suffit-il, pour autoriser le parjure et l'infidélité, que ces crimes ne nuisent à personne ? Le mal que les coupables font à eux-mêmes n'est-il pas

a loro stessi non è egli bastante a fare abborrire il delitto? Non è dunque un male, il mancar di fede? l'annientare, per quanto è in se, la forza de' giuramenti è de' patti? il forzare se stesso a divenire furbo e bugiardo, il formare ligami che fan desiderare la morte altrui, e soppratutto della persona colla quale si è giurato di vivere? È egli dunque indifferente per un padre d'avere degli eredi che non sono del suo sangue; d'esser carico d'un numero maggiore di figli che non ne avrebbe avuto da se solo, e forzato di dividere i suoi beni a' pegni del suo disonore?

Si consideri l'adulterio, sebbene segreto, relativamente alla donna, e troverassi che, non solo l'avvilisce, ma che ancora la perdita dell' onore trascina spesso seco quella di tutte le virtù. La donna, nella premura di nascondere il suo delitto, impiega ogni arte, ed ogni carezza superficiale per far credere al marito d'essere sempre amato. Ma queste finzioni e queste cure superficiali possono lungo tempo lusingare lo sposo? L'occhio dell' amore può essere deluso dalle finte carezze? Qual

suffisant pour faire abhorrer le délit ? Ce n'est donc pas un mal de manquer de foi; d'anéantir, autant qu'il dépend de soi, la force des sermens et des pactes ; de se contraindre soi-même à devenir fourbe et menteur ; de former des liens qui font désirer la mort d'autrui, et surtout de la personne avec qui l'on a juré de vivre ? Est-il donc indifférent pour un père d'avoir des héritiers qui ne sont pas de son sang, d'être chargé d'un plus grand nombre d'enfans qu'il n'en aurait eu de lui seul, et d'être obligé de partager ses biens aux gages de son déshonneur ?

Qu'on considère l'adultère, quoique secret, par rapport à la femme, et l'on trouvera que, non-seulement il avilit, mais encore que la perte de l'honneur entraîne souvent celle de toutes les vertus. La femme, empressée sans doute de cacher son crime, mettra en usage tous les ar[illegible] toutes les caresses superficielles p[illegible]re accroire au mari qu'il est toujours [illegible] Mais ces fictions et ces soins superfici[illegible] [illegible]useront-ils long-temps l'époux ? L'œil de [illegible]mour peut-il être ébloui par de feintes caresses ? Quel supplice pour

supplizio per un' uomo, in cui il dubbio avvelena il piacere, di sentire che la mano l'abbraccia, e che il cuore lo respinge! ed allora di quai misfatti non può esser causa l'adulterio?

L'uomo dabbene inorridisce, allorchè volgendo i fasti del genere umano, trova la terra imbrattata di tradimenti, di querele, di duelli, d'assassinj cagionati dal fuoco, dal ferro, dal veleno, tutti mali che riconoscono l'origine loro da questo delitto.

X. *Domanda.* Se l'un de' due fosse almeno libero, par che questo delitto dovess' essere men' orrendo.

*Risposta.* La persona libera che seduce l'altra maritata è sempre rea contra la natura e contra i patti. Non è già per il solo interesse degli sposi, ma per la causa commune di tutti gli uomini, che la purità del matrimonio non debb'essere alterata. Ogni volta che due sposi si uniscono, interviene un' impegno tacito di tutta la società per rispettare questo sagro legame, e per onorare in essi la fede conjugale. Per questa ragione appunto, li matrimonj

un homme en qui le doute empoisonne le plaisir, de sentir que la main l'embrasse et que le cœur le repousse ! et alors de quels délits ne peut être cause l'adultère ?

L'honnête homme est saisi d'horreur lorsque, voulant parcourir les fastes du genre humain, il trouve à chaque page la terre souillée de trahisons, de querelles, de duels, d'assasinats causés par le feu, le fer, le poison, maux qui ne connaissent d'autre origine que ce crime.

X. *Demande.* Si, au moins, l'un des deux était libre, il paraît que ce délit devrait être moins horrible.

*Réponse.* La personne libre qui séduit celle mariée, est toujours coupable contre la nature et contre la société. Ce n'est pas pour le seul intérêt des époux, mais pour la cause commune de tous les hommes, que la pureté du mariage ne doit pas être altérée. Toutes les fois que deux époux s'unissent, il y intervient un engagement tacite de toute la société pour faire respecter ce lien sacré, et pour honorer en eux la foi conjugale. C'est pourquoi les mariages clandestins sont

clandestini sono delitti, perchè non offrendo alcun segno publico d'unione, espongono i cuori innocenti ad ardere d'una fiamma adultera.

Il publico è dunque, in qualche sorte, garante d'una convenzione passata in sua presenza, e potrebbe dirsi che l'onore d'una donna pudica è sotto la protezione di tutti gli uomini dabbene. Quegli dunque che, abbenchè libero, ardisce corromperla, è reo, 1.° perchè la rende colpevole, poichè l'uomo è sempre reo de' delitti che fa commettere; 2.° è colpevole direttamente egli stesso, perchè viola la fede publica è sagra del matrimonio, senza il quale non vi sarebbe ordine alcuno nella società. Si dica altrettanto della donna libera che seduce un' uomo ammogliato.

XI. *Domanda.* Potrebbe a tutto questo rispondersi, che la donna nel consentire alle nozze, ha promesso d'amare; or, può ella comandare sempre al suo cuore, a ciocchè v' è di più volubile nell' universo? Ha promesso essere amica dello sposo suo, perchè forse credevalo virtuoso e gentile: disingannata nel corso del matrimonio, può

des crimes, parce que, n'offrant aucun signe public d'union, ils exposent les cœurs innocens à brûler d'une flamme adultère.

Le public est donc, en quelque façon, garant d'une convention passée en sa présence, et l'on pourrait dire que l'honneur d'une femme pudique est sous la protection de tous les honnêtes gens. Celui donc qui, quoique libre, ose la corrompre, est coupable, 1.° parce qu'il la rend coupable, et l'homme doit toujours répondre des crimes qu'il fait commettre; 2.° il est coupable directement lui-même, parce qu'il viole la foi publique et sacrée du mariage, sans laquelle il n'y aurait point d'ordre dans la société. On peut dire la même chose de la femme libre qui séduit un homme marié.

XI. *Demande*. A tout cela l'on pourrait néanmoins répondre que la femme, en consentant au mariage, a promis d'aimer; or, peut-elle commander toujours à son cœur, à ce qu'il y a de plus volage? Elle a promis d'estimer son époux et d'être son amie, parce qu'elle le croyait peut-être vertueux et aimable. Désabusée dans le cours du mariage, peut-elle

ella forzare il suo cuore a stimare un uomo che non lo merita?

*Risposta.* Questa objezione, ch' è il rifugio degli apologisti del delitto, e che pare, a prima vista, sì valevole da non ammettere replica, crolla da se stessa analizzandola al lume eterno della ragione. Conciossiacchè, quanto all' amore, si è provato che questo sentimento non è punto necessario a formare un matrimonio felice. Questo può dunque sussistere senza l'amore.

Quanto all' amicizia, convengo che non si può essere amico di ciocchè non si stima; ma nel matrimonio bisogna distinguere l'unione de' cuori, dal contratto. La prima dipende dalla natura, e non dalla volontà; l'osservanza del secondo dipende unicamente dalla libertà nostra. La donna può dunque cessare di stimare e d'amare suo marito, ma non può perciò distruggere una convenzione solenne stipulata di sua volontà, e ch' è sotto la garanzia del genere umano. Ell' ha promesso di non appartenere che allo sposo suo; con qual diritto verrebbe, da se sola, a distruggere la fede sagra de' contratti?

forcer son cœur à estimer un homme qui ne mérite que son mépris ?

*Réponse.* Cette objection, qui est l'asile des défenseurs du crime, et qui paraît d'abord n'admettre aucune replique, tombe d'elle-même en l'analisant au flambeau éternel de la raison. En effet, quant à l'amour, nous avons prouvé que ce sentiment n'est point nécessaire pour former un mariage heureux. Celui-ci peut donc subsister sans l'amour.

Quant à l'amitié, je sais qu'on ne peut pas être ami de ce qu'on estime pas ; mais dans le mariage, il faut distinguer l'union des cœurs et le contrat. La première dépend de la nature et non de la volonté ; l'observance du contrat dépend uniquement de notre liberté. La femme peut donc cesser d'estimer et d'aimer son mari ; mais elle ne peut pas, pour cela, détruire une convention solennelle, stipulée de sa volonté, et qui est sous la garantie du genre humain. Elle a promis de n'appartenir qu'à son époux ; de quel droit viendrait-elle, de son chef, renverser la foi sacrée des contrats ?

Si aggiungano tutti gli altri delitti che accompagnano e sieguono l'adulterio: le falsità, le mensogne, le furberie che la donna infedele pone in uso per covrire il suo delitto, per ingannare il publico, per deludere lo sposo, per corrompere i servidori.

Che diverrà l'educazione de' figli, quando tutt' i pensieri della donna colpevole sono assorbiti dalle cure di celare il suo delitto, e di soddisfare impunemente una fiamma rea ed impura? Che diverrà la pace della famiglia e l'unione de' suoi capi? Chi renderà al marito una moglie virtuosa; chi gli darà il riposo e' la sicurezza; chi potrà guarirlo da' suoi giusti sospetti capaci d'avvelenare tutt'i piaceri della sua vita?

In somma, l'adulterio è un delitto capitale pella morale della natura, ed un delitto infamante per le leggi della società.

Il faut ajouter tous les autres crimes qui accompagnent et suivent l'adultère ; les faussetés, les mensonges, les fourberies que la femme infidèle emploie pour couvrir sa faute, pour abuser le public, pour tromper son époux, pour corrompre les domestiques.

Que deviendra l'éducation des enfans, lorsque toutes les pensées de la femme coupable seront absorbées par les soins de cacher son crime et de satisfaire impunément une flamme criminelle et impure ? Que deviendra la paix du ménage et l'union des chefs de la famille ? Qui rendra à l'époux une femme vertueuse ; qui lui donnera le repos et la sûreté ; qui pourra le guérir de ses justes soupçons ; capables d'empoisonner tous les plaisirs de sa vie ?

Bref : l'adultère est un crime capital dans la morale de la nature, et un délit infamant dans les lois de la société.

## ARTICOLO V.

*Della collisione de' diritti e de' doveri.*

I. *Domanda.* Può egli esistere in morale collisione di diritti e di doveri?

*Risposta.* I diritti, essendo delle proprietà e delle facoltà date agli esseri ragionevoli, e garantite dalla legge dell' universo, se giungessero ad essere opposti tra loro e collidersi, la legge dell' universo creerebbe allora e sosterrebbe de' contradittorj. Or, questa contradizione eliminerebbe la legge naturale, e l'essere supremo da cui emana; poichè una legge immutabile ed eterna cessa d'esser tale, tostocchè è contraddittoria.

Quel che dicesi dunque *collisione di*

## ARTICLE V.

*Du choc des droits et des devoirs.*

I. *Demande.* PEUT-IL y avoir, en morale, collision de droits et de devoirs ?

*Réponse.* Les droits étant des propriétés et des facultés accordées aux êtres intelligens, et garanties par la loi de l'univers, s'ils pouvaient être opposés entr'eux et s'entre-choquer, la loi de l'univers créerait alors et soutiendrait des contradictoires. Or, cette contradiction anéantirait la loi naturelle et l'être suprême dont elle dérive ; car une loi cesse d'être immuable et éternelle, aussitôt qu'elle est contradictoire.

Ce qu'on appelle donc *collision de droits*

*diritti e di doveri*, non è che un conflitto d'accidenti, nel quale vi è diritto dall' una delle parti, ed ignoranza o pretenzione iniqua dall' altra. Per rendere più intelligibile questa teorìa, supponiamo il seguente esempio.: Io sono assalito da un' ingiusto aggressore; la sua e la mia vita sono in tale opposizione da non potersene salvare che una (ecco, si dice, il caso della collisione di due diritti). Ma, *se chiunque attacca ingiustamente il diritto d'un altro*, *è immantinente*, *per la legge di natura*, *privato d'un diritto eguale*, la vita dell' ingiusto aggressore cessa d'esser vita; ed in conseguenza, non restando il diritto che in me solo che sono l'assalito, mi è lecito ammazzarlo. Non v' è dunque in ciò collisione, poichè non esistono due diritti, ma un diritto in me, ed iniqua pretenzione nell'altro.

II. *Domanda.* Con quali regole possono dunque risolvers' i casi de' conflitti de' doveri?

*Risposta.* Esistono in morale alcune massime generali capaci di risolvere gl' infiniti casi di questa pretesa collisione. Esse non

*et de devoirs*, n'est qu'un conflit d'accidens, dans lequel il y a droit d'un côté, et ignorance ou prétention inique de l'autre. Pour rendre cette théorie plus intelligible, supposons l'exemple suivant : Je suis assailli par un injuste agresseur ; sa vie et la mienne sont en une opposition si grande qu'il faut que l'un ou l'autre périsse, (voilà, comme on dit, le cas de la collision des deux droits); mais, *si celui qui attaque injustement le droit d'un autre, est aussitôt, par la loi de nature, privé d'un droit égal*, la vie de l'injuste agresseur cesse d'être vie, et, par conséquent, le droit ne subsistant qu'en moi seul qui suis l'assailli, il m'est permis de le tuer. Il n'y a donc, en cela, aucune collision, parce qu'il n'y a pas deux droits, mais un droit en moi, et prétention inique dans l'autre.

II. *Demande.* Y a-t-il donc des règles pour résoudre les cas des conflits des devoirs ?

*Réponse.* Il y a, en morale, des maximes générales, capables de résoudre les nombreux cas de cette collision. Elles sont autant de

sono che le conseguenze de' principj di già dimostrati, e possono ridursi alle seguenti:

La prima è, come si è detto, che *chiunque attacca ingiustamente il diritto d'un'altro, è immantinente privato d'un diritto eguale.* Così quella donna, la di cui lingua maldicente attacca la riputazione d'un' altra, perde tosto un diritto eguale, quello cioè, che può avere alla propria riputazione, poichè la donna da lei calunniata è in diritto d'isvelare la sua calunnia, e di perdere, così, di stima la maldicente.

La seconda massima è, *che nel caso di conflitto, un dovere minore nell' ordine della natura non è dovere relativamente ad un' altro maggiore.* Così il dovere: *non far male a nessuno*, è maggiore di quello: *soccorri gli altri*: è una ingiustizia dunque di spogliare gli uni per far del bene agli altri. È un dovere ammaestrare gl'ignoranti, ma è maggior dovere non ammazzarli; dunque è un' ingiustizia ammazzare un' uomo per volerlo istruire: le guerre dunque di religione sono tutte

conséquences des principes démontrés, et se réduisent aux suivantes ;

La première est, comme on dit, que *celui qui attaque injustement le droit d'un autre est aussitôt privé d'un droit égal.* Ainsi, la femme, dont la langue médisante attaque la réputation d'un autre, perd par là un droit semblable, c'est-à-dire, celui qu'elle aurait à sa propre réputation, parce que la femme qu'elle aura calomniée, a le droit de dévoiler sa calomnie, et ainsi de perdre d'estime la médisante.

La seconde maxime est *que*, *dans le cas de conflit*, *un devoir d'une moindre importance dans l'ordre de la nature*, *n'est pas devoir relativement à un autre plus grand.* Ainsi le devoir : *ne fais de mal à personne*, est plus grand que celui : *fais du bien aux autres ;* c'est donc une injustice de dépouiller les uns pour secourir les autres, C'est un devoir d'instruire les ignorans, mais c'est un plus grand devoir de ne pas les égorger ; il est donc injuste de tuer un homme pour l'instruire ; donc les guerres

ingiuste. È un dovere della moglie di ubbidire a suo marito, ma è maggior dovere di non trasgredire le leggi della società; dunque la donna ubbidirà piuttosto alla padria che al marito.

La terza massima è, *che un dovere la cui prattica concede dilazione cessa d'essere obligatorio dove si opponga ad uno che non dà dilazione.* Se uno scellerato mi dicesse: Cessa di soccorrere quell'infelice o ti do all' istante cento bastonate; io posso differire il primo dovere, perchè le bastonate non ammettono dilazione. Una madre di famiglia può dunque trascurare impunemente alcune prattiche religiose, il cui esercizio ammetta dilazione, per non abbandonare il marito od il figlio infermi, la cui situazione ricerchi una continua assistenza.

La quarta massima è, *che non è diritto quello di cui ci siamo spogliati con espressa o con tacita volontà in favor della padria;* perchè senza padria, senza leggi, e senza governo, la vita è in continuo pericolo. In tal modo la madre che

de religion sont toutes injustes. C'est un devoir pour la femme d'obéir à son mari; mais c'est un plus grand devoir de ne pas contrevenir aux lois de la société. La femme obéira donc à la patrie plutôt qu'à son mari.

La troisième maxime est, *qu'un devoir dont la pratique admet du délai, cesse d'être obligatoire s'il est opposé à un devoir qui n'en souffre point.* Si un scélérat me disait : cesse de secourir cé malheureux ou je te donne sur le champ cent coups de bâton ; je puis différer mon devoir parce que les coups de bâton n'admettent point de délai. Une mère de famille peut donc impunément négliger certaines pratiques religieuses, dont l'exercice peut souffrir le délai, pour ne pas abandonner son époux et son enfant malades, dont l'état demande son assistance.

La quatrième maxime est, *que ce n'est plus un droit celui que nous avons cédé par volonté expresse ou tacite, en faveur de la patrie ;* parce que, sans patrie, sans lois et sans gouvernement, notre vie serait toujours en danger. Ainsi la mère qui sous-

sottrae il proprio figlio alle ricerche del governo, per non farlo marciare alla difesa della padria, viene ad essere rea ed ingiusta, poichè i di lei diritti alla felicità cessano innanzi quelli che vanta la padria per la commune salvezza.

Queste ad altre sono le principali regole per dirigere le nostre azioni in caso di conflitto di doveri, ma bisogna pur confessarlo, che la più parte di queste supposte collisioni nascono dall'amor proprio, dall'ambizione, e dagli altri affetti sregolati; perchè dove volessimo esser giusti, non ci sarebbe difficile riconoscere quando esiste in noi un diritto, o quando cessa. Ma perchè misuriamo il giusto e l'ingiusto, il bene ed il male, alla falsa stadera delle nostre passioni, quindi è che crediamo avere ragione quando non abbiamo che torto.

III. *Domanda.* Il diritto che abbiamo all'onore, può egli mai venire in collisione col diritto che gli altri hanno alla vita?

*Risposta.* Bisogna distinguere l'onore figlio della virtù sociale, principal sostegno

trait son fils aux recherches du gouvernement, pour ne pas le faire marcher à la défense de la patrie, est coupable et injuste, car ses droits au bonheur cessent avant ceux de la patrie qui doit opérer le salut public.

Telles sont les règles principales pour diriger nos actions dans le cas de conflit de devoirs. Mais il faut avouer que la plupart de ces prétendues collisions proviennent de notre amour-propre, de l'ambition, et des autres passions déréglées, parce que si nous voulions être justes, il ne nous serait pas difficile de reconnaître quand notre droit existe, ou quand il cesse d'exister. Nous pesons le plus souvent le juste et l'injuste, le bien et le mal à la balance fausse de nos passions ; c'est pourquoi nous croyons avoir raison lorsque nous avons le tort le plus évident.

III. *Demande*. Y a-t-il des cas où le droit que nous avons à l'honneur peut être en collision avec le droit que les autres ont à la vie ?

*Réponse*. Il faut distinguer l'honneur, fruit de la vertu sociale, premier soutien de

della vita, dall'onore figlio di certe vane fantasie, avanzi miserabili de' barbari tempi di cavaleria. Non v' è dubbio che la prima specie d'onore stimasi tanto quanto la vita, ed ugguagliasi ad essa; quindi il diritto che abbiamo a conservarlo, può venire in conflitto co' doveri che abbiamo di rispettare la vita altrui. E così la donna pudica, per cui l'onore vale più della vita, se trovasi nelle dure circostanze d'opporre la forza a' rei attentati ed alle violenze d'un' rattore, d'un' adultero, può ucciderlo, mancando d'ogni altro mezzo a salvare il proprio onore. Lucrezia non sarebbe stata rea contra i doveri verso gli altri, se avesse privato di vita il libidinoso Tarquinio; mentre lo fu contra i doveri verso se stessa, cioè d'un suicidio, privandosi di vita doppo consumato il delitto.

La seconda specie d'onore, quello cioè che non è fondato che su certi puntigliuzzi, e sul pregiudizio che il valore consiste nelle bravate, lungi di darci diritto alla vita altrui, non è egli stesso che un vizio condannato da tutte le leggi. Quindi

la vie, d'avec l'honneur; fruit de certaines fantaisies, restes misérables des temps barbares de la chevalerie. Il n'y a pas de doute que la première espèce d'honneur ne soit estimée et appréciée autant que la vie, et qu'en conséquence le droit que nous avons à le conserver peut être en collision avec le devoir de respecter la vie d'autrui. Ainsi la femme pudique, pour qui l'honneur vaut plus que la vie, se trouvant dans la dure circonstance d'opposer la force aux attentats criminels et aux violences d'un ravisseur, d'un adultère, peut le tuer faute de tout autre moyen pour sauver son honneur. Lucrèce n'aurait certainement pas été coupable d'avoir manqué aux devoirs envers les autres, si elle eût ôté la vie au libidineux Tarquin; mais elle le fut contre les devoirs envers elle-même, en commettant un suicide, en s'ôtant la vie après le délit consommé.

La seconde espèce d'honneur, c'est-à-dire celui qui n'est fondé que sur de certaines pointilleries, et sur le préjugé que la valeur consiste dans les bravades, loin de nous donner droit à la vie d'autrui, n'est lui-même qu'une erreur condamnée par toutes les lois;

i duelli per vendicare ciocchè volgarmente dicesi *punto d'onore*, cioè l'andare a scannarsi per una frase equivoca, per una picciola ingiuria, per l'ambizione di passare per bravo, sono altrettanti delitti contra la natura e contra lo stato.

c'est pourquoi les duels, pour venger ce qu'on appelle vulgairement le *point d'honneur*; c'est-à-dire, s'aller faire égorger à cause d'une phrase équivoque, pour de petites injures, pour l'ambition de passer pour brave; sont autant de crimes contre la nature et contre l'état.

## ARTICOLO VI.

### *De' giuochi.*

I. *Domanda.* Cosa intendete sotto il nome di giuoco?

*Risposta.* Se questa voce vuol prendersi nel suo senso litterale, e farsi derivare dalla sua etimologìa, non significa che *trastullo*, *beffe*, *scherzo*, *saletto*, *sollazzo* (1); ma quì non denota che quei patti condizionati, per i quali, divertendosi, si acquista o si perde; quindi, in questo senso i giuochi son permessi in

(1) È il *jocus* de' latini ond' è a noi venuto *giuoco*. Ma la loro lingua infinitamente più ricca delle moderne, aveva *ludos*, che noi diciamo *esercizj di combattimenti*, *giostra*; ed *aleas*, che noi chiamiamo *giuochi d' azzardo*, come quel de' dadi, del rosso e nero, etc.

## ARTICLE VI.

### Du jeu.

I. *Demande.* Qu'entendez-vous sous le nom de jeu ?

*Réponse.* Si l'on veut prendre ce mot dans son sens littéral et suivant son étymologie, il ne signifie qu'*amusement*, *niche*, *badinage*, *bon mot*, *récréation* (1) : mais ici l'on entend par le mot *jeu*, ce contrat aléatoire (convention réciproque dont les effets dépendent d'un événement incertain) par lequel, tout en s'amusant, l'on consent de

(1) Du mot latin *jocus*, nous avons formé le mot *jeu*. Mais la langue latine, beaucoup plus riche que la langue moderne, avait *ludos*, ce qui signifie *exercices de combats*, *joûte* ; et *aleas*, ce que nous appelons *jeux de hasard*, ainsi que le jeu de dés, le rouge et noir, etc.

morale, purchè nè i diritti della società, nè i nostri, nè quelli degli altri sieno lesi.

II. *Domanda*. Di quante specie possono essere i giuochi?

*Risposta*. Riandando i costumi degli antichi e de' moderni popoli Europei, le principali classi de' giuochi si possono ridurre alle seguenti: 1.° giuochi di corpo, come la lotta, il corso, il nuotare, il trucco, il tirare il pallone; 2.° giuochi di mente, come il giuoco degli scacchi, alle dame, le scommesse, ed altri di siffatto genere; 3.° giuochi di fortuna o d' azzardo, come la lotteria, il biribisso, la bassetta, il faraone. Tutt'i giuochi di carte e d' altri stromenti, ne' quali han parte la sorte e la perizia, appartengono alla classe de' misti. Pare però che nell' antica Grecia e Roma, republiche militari, non vi si conoscevano che i giuochi della prima specie, gli *olimpici*; i *ginnici*, che facevansi alla nuda; i *balistici* che consistevano nell' esercizio di vibrare dardi, aste, palle, ed i *polemici* attinenti all'arte militare; giuochi ch'erano

gagner ou de perdre. Dans ce sens, le jeu est permis en morale, pourvu que ni les droits de la société, ni les nôtres, ni ceux d'autrui ne soient lésés.

II. *Demande.* Combien d'espèces de jeux peut-on distinguer ?

*Réponse.* Si l'on parcourt l'histoire des peuples anciens et modernes de l'Europe, on peut réduire les différens jeux aux classes suivantes : 1.° jeux qui tiennent à l'exercice du corps, tels que la lutte, les courses à pied ou à cheval, la nage, le billard, le jeu du ballon ; 2.° les jeux d'esprit, tels que les échecs, les dames, le pari et autres semblables ; 3.° les jeux de hasard, tels que la loterie, le biribi, la bassette, le pharaon. Tous les jeux de cartes et autres où le sort et l'adresse ont également part, appartiennent à la classe des jeux de commerce. Il paraît que dans l'ancienne Rome et dans la Grèce ; toutes deux républiques militaires, l'on ne connaissait que les jeux de la première espèce, les jeux *olympiques*, les *gymniques* exécutés par des athlètes tout nus, les *calistiques* qui consistaient à savoir lancer des dards, des flèches, des boules, et les *polémiques*

la scuola della robustezza e che servivano alla milizia, o l'adornavano. Li nostri giuochi sedentarj erano sicuramente ignoti a' greci, ed ai romani. Questi giuochi che furono senza dubbio sul di loro principio, l'arte delle classi oziose dello stato, son divenuti da qualche tempo l'occupazione la più aggradevole della gente la più sennata, e principalmente delle donne, molte delle quali, non con poco disonore del sesso loro, e con discapito de' loro doveri, han sostituito alle arti economiche ed alle cure domestiche quella di mettere a vendita le famiglie (1).

III. *Domanda.* Come può addivenire che col giuoco si offendano i diritti della società?

*Risposta.* Giuocando a' giuochi proibiti dalle leggi civili. Un degli assiomi di morale è che *non si può cedere a' diritti privati*

(1) Si sa che il giuoco delle carte non si conosceva prima del secolo decimo quinto, e che fu introdotto per la prima volta in Francia per divertire Carlo VI, nella sua lunga malattia. Carlo VI morì nel 1422.

qui appartenaient à l'art militaire. Ces jeux étaient l'école de la vaillance et de la vigueur; ils servaient à l'art de la guerre et même à lui donner du prix. Nos jeux sédentaires étaient certainement inconnus aux grecs et aux romains. Ces jeux, qui ont été sans doute inventés par les personnes les plus oisives de l'état, sont devenus, depuis quelque temps, l'occupation la plus agréable des gens les plus sensés; et surtout des femmes, dont plusieurs, à la honte de leur sexe et aux dépens de leurs devoirs essentiels, ont substitué aux soins domestiques et du ménage, l'art de vendre, en jouant, les biens de leurs enfans (1).

III. *Demande.* Comment peut-on, par le jeu, léser les droits de la société ?

*Réponse.* En jouant aux jeux prohibés par la loi. Un des axiomes de morale est *qu'on ne peut pas renoncer aux droits particuliers*

(1) On sait que le jeu de cartes n'était pas connu avant le quinzième siècle, et qu'il fut introduit pour la première fois en France du temps de Charles VI, pour l'amuser dans sa première maladie. Charles VI mourut en 1422.

*con offesa de' publici*, perchè i diritti publici sono cessioni anteriori, che non si possono riprendere che ingiustamente. Dunque tutt'i giuochi proibiti dalle leggi civili rimangono vuoti d'azione civile e naturale; poichè non può esser mai per natura giusto quel che si oppone alle leggi publiche dello stato. Quei casisti ignoranti che han detto *potersi acquistare giustamente nella coscienza, ed ingiustamente nel foro*, han cercato di mettere alle mani la natura e la società, di porre un dissidio eterno tra la giustizia naturale e la civile; han tentato di spiantarle ambedue. Questi erano gli scritti che avrebbero dovuto bruciarsi, e non quelli di Galileo, o dell' abate di S. Pietró (1).

(1) Or egli è facile dimostrare che le leggi civili di quasi tutti gli stati hanno in ogni tempo combinato a proibire alcune sorti di giuochi, come quei d'azzardo, e i misti. Presso i romani la legge III del Digesto sotto il titolo *de aleatoribus* non permetteva che i giuochi d' esercizio: *Senatusconsultum vetuit in pecuniam ludere, præterquam si quis certet hastâ.... vel currendo, luctando, pu-*

*aux dépens des droits publics*, parce que les droits publics sont des cessions antérieures qu'on ne peut qu'injustement chercher à reprendre. Tous les jeux défendus par les lois civiles ne produisent donc aucune action civile ou naturelle ; car ce qui s'oppose et renverse les lois de la société ne pourrait pas être juste en morale naturelle. Les casuistes ignorans qui ont dit qu'*une action pouvait bien être juste dans le fort de la conscience*, *et injuste dans le fort extérieur*, ont cherché à élever des barrières éternelles entre la nature et la société, à mettre en guerre la loi naturelle avec la loi civile, et à détruire ainsi l'une et l'autre. C'étaient leurs livres qu'on aurait dû brûler, et non ceux de Galilée ou de l'abbé de St.-Pierre (1).

---

(1) Il est aisé de démontrer que de tout temps les lois civiles de presque tous les états de l'Europe se sont réunies à défendre certains jeux, et surtout ceux de hasard et de commerce. Chez les romains, la loi III du Digeste, titre *de aleatoribus*, ne permettait que les jeux d'exercices : *Senatus-consultum vetuit in pecuniam ludere, præterquam si quis certet hastâ. vel currendo, luctando, pugnando, quod*

IV. *Domanda*. Come può il giuoco offendere i diritti, ed in conseguenza trasgredire i doveri che una persona deve a se stessa?

---

*gnando, quod virtutis causa fiat.* Una costituzione di Giustiniano nel lib. III del codice tit. 43, conferma questo senatusconsulto, e permettendo solamente a' ricchi di giuocare un' *asse* (moneta romana piccolissima), soggiunge *quod si plus lusum fuerit, neque repetitio detur, et solutum repetatur.* In una delle costituzioni del regno di Napoli lib. III, tit. 57, sono dichiarati infami, 1.° quei che giuocano *ex professo* a giuochi d' azzardo; 2.° quei che forniscono gl' istromenti del giuoco, come i dadi, le carte; 3.° sono rimossi in perpetuo dal loro ufficio li giudici, e gli avvocati che menano vita sì sordida, *qui ejus modi vilem et sordidam vitam ducunt*; e 4.° finalmente son dichiarati intestabili, e privati de' loro privilegj li militari giuocatori.

In Francia, l'ultimo codice civile, art. 1965, legge del 19 ventoso anno 12, non accorda azione alcuna per un debito di giuoco, o per il pagamento d'una scommessa; e non eccettua che i giuochi d' esercizio, come le corse a piede o a cavallo, il giuoco della palla à corda, etc. ed anche in siffatti giuochi quegli che perde non può

IV. *Demande.* Comment peut-on, par le jeu, violer les devoirs qu'on se doit à soi-même?

---

*virtutis causa fiat.* La constitution de l'empereur Justinien, au livre III du code, titre 43, confirme ce sénatus-consulte; et en permettant seulement aux riches de jouer un *as* (monnaie romaine qui valait environ un sou de notre monnaie), il ajoute : *quod si plus lusum fuerit, neque ripetitio detur, et solutum repetatur*. Par les constitutions du royaume de Naples, liv. III, tit. 57, sont déclarés infames 1.° ceux qui jouent *ex professo* aux jeux de hasard; 2.° ceux qui fournissent les instrumens de jeu, ainsi que les dés, les cartes; 3.° sont destitués et interdits à perpétuité les juges et avocats qui mènent une vie pareille, *qui ejus modi vilem et sordidam vitam ducunt*; 4.° enfin, sont privés de la faculté de tester, et de tous leurs priviléges, les militaires joueurs.

En France, le dernier code civil, article 1965, loi du 19 ventôse an 12, n'accorde aucune action pour la dette d'un jeu ou pour le paiement d'un pari; l'on en excepte seulement les jeux propres à exercer, les courses à pied ou à cheval, le jeu de peaume, etc. Dans aucun cas le perdant ne peut répéter ce qu'il a volontairement payé, à moins

*Risposta.* Perchè anche i giuochi più giusti e più onesti possono divenire ingiusti e disonesti o per le loro conseguenze, o allorchè divengono passione. Portati a questo segno, inducono di necessità un' abito di non curanza degli affari proprj, l'avidità, la frode, la ruvidezza, la stolidezza, la ferocia; alimentano un gruppo di passioni nemiche della quiete domestica e civile; generano rancori, inimicizie, risse, duelli (1). Or, il primo dovere che una persona, sia uomo, sia donna, deve a se stessa, è di frenare e moderare le proprie passioni; perchè se si lascia loro libero il corso, quel che dapprima potea riguardarsi come

---

ripetere quel che ha volontariamente pagato, eccetto se della parte di quegli che guadagna vi sia dolo, scrocco, o soperchieria, (art. 1967 del codice civile). Come può esser permesso in morale quel che le leggi civili proibiscono sì espressamente?

(1) Chi ha letta l'istoria di Francia, si ricorderà che *Biron* grand' uomo e gran giuocatore perdè il capo pel giuoco; doppo avere scialacquati al giuoco cinquecento mila scudi, non bastandogli le rendite, cabalò contro la Francia, contro il buono Enrigo IV e si ruinò.

*Réponse.* Parce que même les jeux les plus justes et les plus innocens peuvent devenir injustes et malhonnêtes, ou à cause de leurs conséquences, ou lorsqu'ils deviennent passion. Quand ils sont poussés à ce point, ils produisent nécessairement une négligence marquée dans ses propres affaires, l'avidité, la fraude, la rusticité, l'étourderie, la férocité ; ils nourrissent une suite de passions ennemies de la paix du ménage et de l'état ; ils causent de la rancune, des animosités, des disputes, des duels (1). Or, le premier devoir qu'une personne, soit homme ou femme, se doit à elle-même, consiste à modérer et retenir ses propres passions ;

---

qu'il n'y ait eu, de la part du gagnant, dol, supercherie ou escroquerie, (art. 1967 du code civil). Comment ce que les lois civiles défendent si expressément peut-il être permis en morale ?

(1) Ceux qui ont lu l'histoire de France se rappelleront bien que *Biron*, grand homme et grand joueur, perdit la vie à cause du jeu. Après avoir dissipé plus de cinq cent mille écus, ne trouvant pas ses revenus suffisans, il cabala contre la France, contre Henri IV son ami, et se ruina.

una pura azione naturale ed in conseguenza non imputabile, produce infiniti mali di cui saremo colpevoli, per non aver pensato a reprimerlo e correggerlo a tempo Si aggiunga che la vita sedentaria che menano d'ordinario i giuocatori di tavolino, come quelli di carte, di scacchi, ed altri giuochi consimili, impolmonisce il corpo, ed istupidisce l'animo, niente essendo più nocevole alla salute quanto lo stare per molte ore del giorno inchiodato su una sedia, collo spirito occupato del giuoco, coll'animo titubante e perplesso alla scoverta d'ogni carta, colla stizza nel core e colla rabbia ne' denti. La mancanza d' esercizio è ne' giuocatori di professione, la cagione immediata della più parte delle loro malattie.

V. *Domanda.* In che modo col giuoco possono ledersi li diritti degli altri?

*Risposta.* Noi abbiamo detto che il giuoco è un patto condizionato tra due persone che, nel divertirsi, consentono di rischiare a guadagnare o perdere. Or i patti diven-

car en les laissant libres et sans frein, l'action qu'on ne pourrait pas nous imputer dans le commencement, pourraît causer des maux sans nombre lorsqu'elle se change en habitude; nous serions coupables de ses suites pour ne pas avoir songé à la réprimer et à la diriger lorsque nous en étions les maîtres. D'ailleurs, la vie sédentaire que mènent ordinairement les joueurs de cartes, d'échecs et d'autres jeux semblables, est propre à les rendre pulmoniques, et à hébéter leur esprit, parce qu'il n'y a rien de plus nuisible à la santé que de rester pendant une partie de la journée cloué sur une chaise, l'esprit entièrement occupé de son jeu, l'âme inquiète et le cœur agité au tirage de chaque carte, le dépit dans les yeux et la rage sur les lèvres. Le défaut d'exercice est, dans la plupart des joueurs de profession, la cause immédiate de leurs maladies.

V. *Demande.* Comment, par le jeu, peut-on violer le droit des autres?

*Réponse.* Nous venons de dire que le jeu est un contrat aléatoire entre deux personnes qui consentent, en s'amusant, à risquer de gagner ou de perdre quelque chose. Or, il

tano iniqui per varie cagioni : 1.° se v'interviene dolo, furberia, scrocco, dall'una delle parti. Questo può accadere soprattutto ne' giuochi d' azzardo, ne' quali, niuno rivoca in dubbio che quegli che ha guadagnato con dolo sia un ladro, e che il perditore abbia il diritto di ripetere l'indebito; 2.° se tra quei che pattuiscono non v' è egualità di ragione, come sarebbe tra un fanciullo ed un' uomo fatto, un'imbecille ed un' uomo accorto; 3.° se non v'è egualità di condizione civile, ed in conseguenza di libertà; come sarebbe tra la padrona e la serva; tra il magistrato da cui dipende la vita e la quiete del cittadino, ed un particolare; poichè la serva, il cittadino privato si lascerà vincere per compiacenza, per non perdere il favore; il guadagno dunque è una rapina; 4.° se una delle parti non potea cedere i suoi diritti ne' quali evvi interessato un terzo, come sarebbero un padre, o una madre di famiglia, un vescovo, un parroco, un proccuratore, un fattore, i quali non sono che usufruttuarj, o amministratori de' beni che appartengono a' loro figli, alla chiesa,

y a plusieurs causes qui peuvent rendre les contrats injustes ; 1.° s'il y a dol, supercherie ou escroquerie de la part d'un des contractans. Cela peut arriver surtout dans les jeux de hasard, et personne ne doute que celui qui a gagné avec dol ne soit un voleur, et que celui qui a ainsi perdu n'ait le droit de répéter ce qu'il a payé; 2.° s'il n'y a pas égalité de raison entre ceux qui font un pacte, un accord, comme entre un enfant et un homme fait, un imbécille et un homme rusé; 3.° s'il n'y a pas égalité de condition civile, et par conséquent de liberté, comme entre la maîtresse et la servante ; entre le magistrat duquel dépend la vie et la tranquillité des citoyens et un particulier : car la servante, le particulier se laissent gagner par complaisance, pour ne pas perdre la faveur de la maîtresse, du magistrat; donc le gain est un vol; 4.° si une des parties ne pouvait pas céder aux droits dans lesquels un tiers est intéressé, ainsi qu'un père ou une mère de famille, un évêque, un curé, un procureur, un homme d'affaires, lesquels ne sont qu'usufruitiers ou administrateurs des biens qui appartiennent à leurs enfans, à l'église, aux

ai poveri, agli stranieri. Se costoro giuocano con gran discapito de' beni che amministrano, sono altrettanti ladri, poichè dissipano i beni che non appartengono loro, e quegli che guadagna è complice nel ladroneccio.

VI. *Domanda.* Ma i padri e le madri di famiglia non son' essi proprietarj de' loro beni per disporne a loro volontà?

*Risposta.* Allorchè le leggi civili han concesso ai genitori il diritto di disporre a lor capriccio d'una porzione de' loro beni, lasciando l'altra intatta pe' loro figli, sono state sì lungi dall'accordare loro la facoltà di giuocarsela, quanto sono esse unanimi a proibire i giuochi, come abbiam dimostrato più sopra. I legislatori de' corpi civili, obligati di rispettare i diritti de' proprietarj, e di favorirli per il vantaggio dello stato, non poteano fare a meno di concedere a' genitori la libera disposizione, in vita o in morte d'una porzione de' loro beni, riserbando l' altra alla sussistenza de' figli. ma la legge morale, che senz' alcun rapporto co' vantaggi delle particolari società, non riguarda che l' intrinseca

pauvres, etc., etc. Si ceux-ci dissipent au jeu une grande partie des biens qu'ils administrent, ils sont autant de voleurs; car ils prodiguent les biens qui ne leur appartiennent pas, et celui qui gagne est complice du vol.

VI. *Demande*. Mais les pères et les mères ne sont-ils pas propriétaires de leurs biens pour en disposer à leur volonté?

*Réponse*. Lorsque les lois civiles ont accordé aux parens la faculté de disposer à leur gré d'une portion de leurs biens, en laissant l'autre intacte pour leurs enfans, elles ont été si éloignées de l'idée de leur accorder la faculté de la jouer, qu'elles se réunissent au contraire pour défendre les jeux, ainsi que nous l'avons démontré. Les législateurs des nations, obligés de respecter les droits des propriétaires et de les protéger pour l'avantage des états, ne pouvaient faire autrement que d'accorder aux parens la faculté de disposer, entre vifs ou par testament, d'une partie de leur bien, en réservant l'autre pour la subsistance des enfans. Mais la loi morale, qui, sans avoir égard aux avantages des sociétés particulières, pèse dans sa balance la

giustizia delle azioni; ma la natura che dà diritto a' beni della terra solo in quanto sono necessarj all'esistenza ed ai commodi della vita, non conosce queste distinzioni de' codici civili. Li figli sono i padroni nati de' beni de' loro genitori, poichè per la legge di natura ogni diritto a' beni della terra spirando colla causa che l' ha fatto nascere, coll' esistenza di quegli che li possede, ed i beni divenendo in tal fatta *nullius*, di niuno, e cedendo al primo occupante, chi può mai impadronirsene prima de' figli che sono *condomini* co' loro genitori, e che posseggono con essi? Quindi il diritto innato de' figli su i beni de' loro parenti; quindi il dovere de' parenti di conservare e d'accrescere i beni pe' loro figli. Dunque quella madre di famiglia che giuoca con gran discapito de' beni di cui non è che amministratrice; che mette su una carta le rendite d' un' anno; che consuma ad un tavolino di giuoco un tempo prezioso che dovrebbe impiegare all'educazione de' suoi figli, è réa verso loro di furto, sia delle ricchezze che dissipa, sia del tempo che consuma inutilmente.

justice intrinsèque des actions ; mais la nature qui donne droit aux biens de la terre, tant qu'ils sont nécessaires à l'existence et aux aisances de la vie , sont également étrangères à toutes ces distinctions des codes civils. Les enfans sont les maîtres nés des biens de leur père et mère , puisque, par la loi de nature, tout droit aux biens de la terre expirant avec le motif qui l'a fait naître, avec l'existence de celui qui les possède, et les biens devenant ainsi *nullius*, de personne, et appartenant par là à celui qui s'en empare le premier, qui est-ce qui peut s'en emparer avant les enfans qui sont *copropriétaires* avec leurs parens, et qui possèdent avec eux? De là le droit inné des enfans sur les biens de leurs parens, de là le devoir des parens de conserver et d'augmenter les biens pour leurs enfans. Donc, la mère de famille qui dissipe, en jouant, les biens dont elle n'est qu'administratrice; qui met sur une carte les revenus d'une année ; qui consume à une table de jeu ce temps précieux qu'elle devrait employer à l'éducation de ses enfans, est coupable envers eux de vol, soit à l'égard des richesses qu'elle dissipe, soit à l'égard du temps qu'elle

con qual diritto una moglie giuoca le robe di suo marito, o della casa; un marito le rendite di sua moglie, un figlio di famiglia quel che non è suo peculio? Se chi giuoca l'altrui è un ladro, par che possansi a ragione qualificar costoro d'un nome così infamante.

VII. *Domanda.* Non esiste dunque alcuna regola proporzionale che possa permettere e giustificare i giuochi?

*Risposta.* La legge morale non è tirannica. Ella concede ad ogni persona che fatiga, sia di mente, sia di corpo, una porzione di tempo da ricrear le forze che si consumano per il travaglio; quindi permette i giuochi che servono a rinforzare il corpo, ed a ricreare lo spirito. So che a quest'oggetto possono servire il canto, il ballo, il teatro, la conversazione, il passeggio, ed altri piaceri innocenti e salutari da' quali può aversi lo stesso fine senza cimentar la salute e la fortuna ad una tavola di giuoco. Ma se l'uso attuale deve prevalere, e che i giuochi misti, o di commercio debbano rimpiazzare ogni

perd inutilement. De quel droit une femme peut-elle jouer les effets de son mari ou de la maison ; un mari les revenus de sa femme ; un fils de famille ce qui n'est pas dans son pécule ? Si celui qui joue le bien des autres est un voleur, il semble qu'on peut avec justice qualifier ces gens d'un nom aussi infamant.

VII. *Demande*. N'y a-t-il donc pas de règle proportionnelle pour permettre et justifier les jeux ?

*Réponse*. La loi morale n'est point tyrannique. Elle accorde à toute personne qui travaille, soit d'esprit ou de corps, une portion de temps pour rétablir les forces que l'on consume par le travail, et elle permet par là les jeux propres à fortifier le corps et à soulager l'esprit. Je sais que le chant, la danse, le spectacle, la société, la promenade peuvent bien remplir ce but. Ce sont des plaisirs innocens en eux-mêmes, et dont l'usage modéré produit l'effet que nous nous proposons, sans être obligés de risquer la santé et d'éprouver la fortune à une table de jeu. Mais puisque la mode générale est que les jeux de commerce doivent remplacer tout

altro giuoco innocente e di esercizio, la regola proporzionale per renderli giusti ed onesti, potrebbe a mio parere, essere la seguente: « Se la natura permette ad un'
» uomo, e ad una donna il sottrare dalle
» fatiche due o tre ore il giorno, per
» impiegarle a ricrearsi e a divertirsi,
» potrebbe loro concedersi di esporre al
» pericolo di perdita la rendita giornaliera
» corrispondente a quelle due o tre ore. »
Così se una madre di famiglia ha 24 lire il giorno di rendita, può giustamente ed onestamente impiegarne due o tre per esporle al pericolo del giuoco. Quell' artista che guadagna in Francia sei franchi al giorno, può esporre dieci, o quindici soldi al giuoco delle carte. Questa transazione mi pare onesta, e senza pericolo di rovina. Cimentare una più gran somma è uscire dalla ragion de' calcoli, è rendersi colpevole d'una stolta prodigalità che non lascia mai di trar seco molti vizj, e grandi scelleraggini.

VIII. *Domanda.* Qual' altra regola debbe osservarsi in materia di giuochi?

*Risposta.* La seguente: *Tutto quel che*

autre amusement, la règle proportionnelle, pour les rendre justes et honnêtes, pourrait, suivant moi, être celle-ci : « Si la nature » permet à un homme et à une femme de » soustraire des travaux journaliers deux ou » trois heures par jour pour les employer à » se délasser et à s'amuser, on pourrait leur » accorder le droit de risquer au jeu un » revenu journalier correspondant à ces deux » ou trois heures. » Ainsi, en supposant qu'une mère de famille ait 24 francs de revenu par jour, elle peut justement et honnêtement en exposer deux ou trois aux chances du jeu. L'artiste qui gagne en France six francs par jour, peut risquer, suivant cette règle proportionnelle, dix ou quinze sous, au jeu de cartes. Cette transaction me paraît honnête, et l'on ne risque pas de se ruiner. Hasarder une plus grande somme, c'est sortir de la raison des calculs ; c'est se rendre coupable d'une sotte prodigalité qui ne manquera pas de faire naître beaucoup de vices et de causer de grands crimes?

VIII. *Demande.* Quelle autre règle doit-on suivre en fait de jeux ?

*Réponse.* La suivante : *Tout ce qui ne*

*degrada il decoro delle persone, de' luoghi, de' tempi, è disonesto.* Vi sono giuochi che non potrebbonsi dire ingiusti, ma che intanto non sono onesti, perchè ancorchè giusti, non convengono alle persone, a' luoghi, a' tempi. Non conviene sempre ad un generale d'armata quel che delle volte sta bene ad un fantaccino; ad una madre di famiglia quel che non disdice ad un sposa novella. Non è rea quella madre che passa una porzione del giorno ad un tavolino da giuoco; che oltre il cattivo esempio che dà alle sue figlie, inspira loro sin dalla fanciullezza un gusto smoderato per questo passatempo, e le obliga spesso ad apprendere sin dall' infanzia li differenti giuochi di carte (1)? Si potrebbe

---

(1) Montaigne nel primo libro de' suoi *Saggi* ci dice che Platone sgridò un giorno un fanciullo che giuocava alle noci; questi gli rispose: *perchè mi sgridi per cosa di sì poco momento? l'abito*, replicò Platone, *non è mai cosa da niente.* Si dica altrettanto de' nostri giuochi di commercio, ai quali si può facilmente far l' abito, e che divenendo passione, traggono sovente seco le conseguenze le più funeste.

*sied pas à la bienséance des personnes, des lieux, des temps, est malhonnête.* Il y a des jeux qu'on ne peut pas dire injustes, mais qui cependant ne sont pas honnêtes, parce que, quoique justes, ils ne conviennent pas aux personnes, aux lieux, aux temps. Ce qui n'est pas indécent pour un fantassin ne convient pas toujours à un général d'armée; ce qui conviendrait bien à une épouse nouvelle, est souvent messéant pour une mère de famille. Quoi! ne serait-elle pas coupable cette mère qui perd une portion de son temps à une table de jeu; qui, indépendamment du mauvais exemple qu'elle donne à ses filles, leur inspire dès l'enfance un goût déréglé pour ce passe-temps, et qui les oblige souvent à apprendre, dès leurs premières années, les différens jeux de cartes (1)? On pourrait

(1) Montaigne, au premier livre des *Essais*, nous dit que Platon tansa un jour un enfant qui jouait aux noix. Il lui répondit: *tu me tanses de peu de chose. L'accoutumance*, répliqua Platon, *n'est pas peu de chose.* Disons-en autant de nos jeux de commerce, auxquels on peut aisément s'habituer, et qui, poussés jusqu'à la passion, entraînent avec eux les conséquences les plus funestes.

fare una lunga lista di giuochi disonesti, e tollerati quasi dappertutto. Ma i principj essendo posti, ogni persona che vuol' esser morale può da se stessa dedurne le conseguenze.

faire une très-longue note des jeux messéans, et tolérés presque partout ; mais les principes étant posés, toute personne qui a le vrai goût de la morale, peut, d'elle-même, en tirer les conséquences.

## TRADUZIONE

*Della lettera del Monsieur* C. F. Achard, *dottore-fisico, bibliotecario di Marsiglia, secretario perpetuo dell' accademia di detta città, membro delle società di medicina di Parigi, Montpellier, Marsiglia ed Avignone, corrispondente della società d'agricoltura del dipartimento della Senna, dell' Ateneo d' Avignone, etc.*

*Al Signor* Catalani, *autore dell'* Amico del Bel Sesso.

Ho letto con molta attenzione il vostro primo volume dell' *Amico del Bel Sesso*, che generosamente mi avete offerto. Mi sono accorto che l'italiano è scritto con maggior cura e diligenza del francese, vi

---

# LETTRE

## *A M.* CATALANI, *auteur de l'*Ami du Beau Sexe.

PAR C. F. ACHARD, *docteur en médecine; bibliothécaire de Marseille, secrétaire perpétuel de l'académie de cette ville, membre des sociétés de médecine de Paris, Montpellier, Marseille et Avignon, correspondant de la société d'agriculture du département de la Seine, de l'athénée d'Avignon, etc.*

J'AI lu, Monsieur, très-attentivement votre premier volume de l'*Ami du Beau Sexe*, que je tiens de votre générosité. Je me suis aperçu que vous avez eu plus d'attention à soigner l'italien que le français, et j'ai observé

ho soltanto notati alcuni errori tipografici nell'uno e nell' altro.

La mia idea non è sicuramente di criticare nè l'autore, nè il traduttore, e molto meno di censurare lo stampatore; lo scopo di questa lettera è di rimproverarvi, ne' sensi della nostra solita amicizia, perchè avete tralasciato d'agitare una questione, forse assai delicata, che mi pare dover' far parte d' un trattato sull' educazione delle donne.

Intendo parlare dello *spirito di contraddizione* che si vuol proprio delle donne. Non vi citerò quì la favola de la Fontaine, il qual pretende che questo spirito non le abandoni neppure doppo la lor morte. Mi restringerò solo a trascrivervi le mie idee sulla maniera di trattar questo soggetto nel caso che avessi dovuto publicare un lavoro relativo al bel sesso.

Non vi è ignota la curiosa dissertazione d'un anonimo che ha preteso provare che le donne non fanno mica parte del genere umano, e la replica del signor Simone Geddic, dottore in teologia, e pastore della chiesa di Magdebourg. Questa diatriba mi

quelques fautes typographiques dans l'un et l'autre.

Mais le but de cette lettre n'est pas de critiquer l'auteur ni les traducteurs, encore moins l'imprimeur. Je ne vous l'écris que pour vous faire un reproche amical sur ce que vous n'avez pas traité une question, peut-être assez délicate, qui me semble devoir entrer dans un traité sur les femmes.

Je veux parler de l'*esprit de contradiction* qu'on leur attribue comme faisant partie intégrante de leur existence. Je ne vous citerai pas la fable de la Fontaine, qui prétend que cet esprit ne les abandonne pas même après leur mort. Je me contenterai de vous présenter mes idées sur la manière dont j'aurais traité ce sujet, si j'avais eu à publier un ouvrage relatif au beau sexe.

Vous connaissez sans doute la curieuse dissertation de cet anonime qui a voulu prouver que les femmes ne font point partie du genre humain, et la réfutation de cette diatribe par Simon Geddic, docteur en théologie et pasteur de l'église de Magdé-

fornirebbe degli argomenti faceti, se non cercassi che a divertirvi; ma voglio trattar questo soggetto un po seriamente, e provarvi 1.° che lo spirito di contraddizione non è innato nelle donne, nè è particolare al loro sesso; 2.° che se alcune tra loro possono meritar questo rimprovero, la colpa è nostra, poichè trascuriamo troppo la loro educazione.

Lo spirito di contraddizione consiste in quella propensione che si ha a contraddire sempre coloro co' quali si conversa, e a non esser mai del loro sentimento. Quel fare, o quel dire certe cose che si sa dover dispiacere, e che si fanno o dicono appunto per eccitar la collera di coloro co' quali si vive, chiamasi ancora spirito di contraddizione.

Siffatto spirito suppone sempre un certo grado di malizia e d'astuzia. Li fanciulli mal'educati ne abbondano. Può esser parimente un'effetto dell' orgoglio naturale dell' uomo che genera in lui l'ambizione, e che impropriamente dicesi amor-proprio.

Le donne, generalmente parlando tendono

bourg. Elle me fournirait des argumens très risibles, si je ne cherchais qu'à vous égayer; mais je me propose de traiter cette question plus sérieusement et de prouver 1.° que l'esprit de contradiction n'est pas inné chez les femmes, qu'il ne leur est pas particulier; 2.° que si quelques-unes peuvent mériter ce reproche, la faute en est à nous, hommes, qui négligeons trop leur éducation.

L'esprit de contradiction est cette propension que l'on a à contredire toujours ceux avec lesquels on converse, à n'être jamais de leur avis. C'est encore l'esprit de contradiction qui porte à faire certaines choses que l'on sait devoir déplaire, et que l'on fait précisément pour exciter la colère de ceux avec lesquels on vit.

Cet esprit suppose toujours un certain degré de malice ou d'espiéglerie. Les enfans mal élevés en sont très-abondamment pourvus. Peut-être même tient-il à l'orgueil naturel à l'homme et à celui qui produit l'ambition, et que l'on a nommé trop improprement amour-propre.

Les femmes en général doivent toutes tendre

ad esercitare su gli uomini una specie d' imperio. Esse veggono a' lor piedi una folla di cascamorti, ma predite di gran finezza di tatto in somigliante materia, difficilmente si lasciano sorprendere. Non ignorano che la menoma debolezza, o una troppo gran sommessione dal lato loro, le espongono o al disprezzo, o alla schiavitù; e gli esempj delle loro compagne abbandonate o soggiogate da quegli stessi uomini a' quali associato aveano la loro esistenza, fortificherà in esse questa idea.

Allora volendo premunirsi contra tai colpi della sorte, e non riflettendo che la dolcezza dee sola formare il loro principale carattere, non s'ingegneranno che a far prevalere la loro opinione, credendo così d'ottenere una specie di dominio.

Sarebbe nondimeno ingiusto, ed anche falso, di volere attribuire al loro sesso un pendìo naturale alla contraddizione; se la natura ne ha infuso in esse una buona dose, credo per lo meno che questa quantità è uguale nell' uno e nell'altro sesso.

In effetto, esaminiamo senza prevenzione i fanciulli sin da' primi tempi del di loro

à exercer sur les hommes une sorte d'empire. Elles voient à leurs pieds une foule d'adorateurs; mais elles ont trop de finesse dans le tact pour s'y méprendre; elles n'ignorent pas que la moindre faiblesse ou la trop grande soumission les exposent au mépris ou à une sorte d'esclavage. Mille exemples leur mettent sous les yeux leurs semblables délaissées ou subjugées par des hommes auxquels elles ont associé leur existence.

Alors, voulant se prémunir contre de pareils revers, et ne prévoyant pas que la douceur doit être leur principal caractère, elles ne cherchent qu'à faire prévaloir leur opinion, et elles croient obtenir par là une sorte de domination.

Cependant il serait injuste et même faux de vouloir attribuer à leur sexe un penchant décidé à la contradiction. Du moins, si la nature leur en a départi quelque dose, je crois que cette quantité est à peu près égale chez l'un et l'autre sexe.

En effet, examinons sans prévention les enfans dès le premier temps de leur dévelop-

sviluppo, nell'epoca in cui le balie, o le aje danno loro le prime lezioni di sommessione.

Per conoscere il naturale dell'uomo e della donna, esaminiamo se la diversità de' sughi induce ne' fanciulli una differenza notabile di sentimenti.

Io voglio di preferenza, studiar la natura presso le genti di campagna; la trovo quivi più schietta; li ragazzi vi sono educati come lo sarebbero nello stato naturale. Ebbene! vedo che i fanciulli li più perfidiosi sono i maschi; le femmine hanno d'ordinario maggior dolcezza, e più obbedienza; dal che deduco con ragione che lo spirito di contraddizione non è innato nelle donne.

D'onde deriva dunque ch'elle prendono insensibilmente questo difetto, poichè esso esiste presso la più gran parte di loro? Volete saperlo? Ecco quel che ne penso.

Le donne generalmente sono allevate con molta ritenutezza dallo loro infanzia. Sulle prime le madri, che per circonspezione invigilar debbono su tutt' i loro andamenti, le

pement, à cette époque où les nourrices doivent leur donner les premières leçons de soumission.

Pour connaître le naturel de l'homme et de la femme, voyons si chez les enfans la différence des sexes établit une différence marquée de sentimens.

C'est principalement chez les gens de la campagne que je veux étudier la nature. Je la trouve là beaucoup plus vierge; les enfans y sont presque élevés comme ils l'auraient été dans l'état sauvage. Eh bien! je vois que les enfans les plus revêches sont en général les garçons; je trouve chez les filles plus de douceur, plus de soumission naturelle. J'en conclus avec raison que l'esprit de contradiction n'est point inné chez les femmes.

Mais d'où vient donc que peu à peu elles contractent ce défaut, et que nous avons sous les yeux la preuve qu'il existe chez le plus grand nombre? Voulez-vous le savoir? Voici ce que j'en pense.

Les femmes, pour la plupart, sont gênées dès leur jeunesse. D'abord, ce sont les mères qui, par circonspection, surveillent toutes leurs démarches, les grondent sévèrement

sgridano con molta severità ogni qual volta la lor condotta indica il menomo timore o pericolo.

Questo metodo utile bensì in certi casi, e che sarebbe piucchè bastante per rapporto a certe fanciulle docili e di buon carattere, non può che rendere più perfidiose e più ritrose quelle d'un carattere vivo e sanguigno. La madre che avesse parlato loro con dolcezza, che avesse fatto lor considerare l'abisso nel quale stavano per precipitarsi, avrebbe ottenuto il suo intento, e non si sarebbe veduta costretta di raddoppiar le guardie e le minacce; sua figlia non avrebbe punto contratto quell' abito di cattivo umore che dee far perpetuare in lei lo spirito di contraddizione.

Ho detto che questo spirito era commune a' due sessi; una pruova di questa verità la deduco da' non rari esempj d'uomini di bello spirito, che senz'esser femmine, non trovano piacere più squisito che nell' esser d'un sentimento contrario a chicchessia. Presso uomini siffatti questo difetto può esser figlio dell' ignoranza; ma presso le donne, non cade in dubbio, debb' esser' effetto della suggezione nella quale sono state allevate.

toutes les fois que leur conduite offre la moindre crainte, le moindre danger.

Cette méthode utile en certains cas, et qui serait plus que suffisante à l'égard de certaines personnes du sexe dociles et d'un caractère doux, ne peut que rendre plus revêches celles qui ont un caractère vif et impétueux. Une mère qui leur aurait parlé avec bonté, qui leur aurait fait considérer l'abîme prêt à s'ouvrir sous leurs pas, aurait tout obtenu d'elles, et ne se verrait pas obligée de redoubler sa surveillance, ses menaces; et sa fille n'aurait pas contracté ce ton de mauvaise humeur qui doit faire perpétuer en elle l'esprit de contradiction.

J'ai dit que cet esprit était commun aux deux sexes; je le prouve par l'exemple bien prononcé d'une foule de gens d'esprit qui, sans être femmes, se font un malin plaisir d'être toujours d'un avis contraire à celui des autres. Ce défaut vient chez eux de l'ignorance. Chez les femmes il est la suite de la contrainte.

Chi può mai persuadersi che le donne le quali, giusto le osservazioni di coloro che le han frequentate e studiate, hanno l'immaginazione molto più viva degli uomini, le prime idee molto più giuste, ed in conseguenza quel sano giudizio che gli uomini non acquistano, o non perfezionano che a forza di lunghe riflessioni, chi può mai persuadersi, replico, ch'elleno siano naturalmente portate per lo spirito di contraddizione? Bisognerebbe per questo supporre in esse una malizia maggiore che negli uomini, o una maggiore ignoranza.

Or, in generale, malgrado le eterne lagnanze degli scrittori, malgrado le costanti declamazioni degl'invidiosi del bel sesso, qual pruova abbiamo noi che le donne sorpassino gli uomini in malizia, prendendo questa voce nel suo vero significato?

Non è certamente mio pensiero di contestare loro il possesso di quelle maliziette che ci allettano in vece di disgustarci, poichè condendole sempre con qualche cosa d' ingegnoso e di vivace, non fan che ridondare in lor vantaggio. Non v' è dubbio esser' essenziale al genere femineo di pro-

Peut-on se persuader que les femmes, qui ont, de l'aveu de tous ceux qui les ont fréquentées et étudiées, l'imagination beaucoup plus vive que les hommes, leurs premières idées beaucoup plus justes, par conséquent une dose plus grande de jugement que les hommes n'acquièrent ou ne perfectionnent que par de longues réflexions; peut-on se persuader, dis-je, qu'elles soient naturellement portées à l'esprit de contradiction? Il faut, pour cela, leur supposer plus de malice qu'aux hommes ou plus d'ignorance.

Or, en général, malgré les éternelles *quérimonies* des écrivains, malgré les déclamations constantes des envieux des talens du beau sexe, rien ne prouve que les femmes surpassent les hommes en malice, en prenant ce mot dans toute la force de son acception.

Je ne leur contesterai pas leurs espiégleries; mais en cela il y a toujours quelque chose de spirituel qui tourne à leur avantage. Il est de l'essence du genre féminin d'agacer le sexe masculin. C'est ici une chose qui est tellement dans la nature, qu'elle est commune aux animaux de toute espèce; mais cette agacerie

vocare ed adizzare il sesso mascolino. Quest' è talmente insito nella natura, che pare commune agli animali d'ogni specie; ma questo aizzamento dalla parte delle donne non ha la malizia nè per principio, nè per oggetto; nè costituisce ciocchè noi diciamo spirito di contraddizione.

Osservate una donna dedita intieramente alle cure domestiche, che si fa un dovere di soddisfare i desj d'uno sposo che ama e da cui è teneramente amata, che privasi d'ogni piacere estraneo alla sua famiglia per aver quello di allattare, o di allevare i suoi bambini; potrète voi persuadervi che questa donna, onor del sesso suo, sia capace di far cosa che possa dispiacere a quegli che sa renderla felice? Nò, certamente. Ma parmi udirvi dire, che questa donna sarebbe un' eccezione alla regola.

Intanto, nelle differenti classi della società, veggo moltissime donne occuparsi degli affari di casa, ed ingegnarsi di piacere a' lor mariti, e poche esser quelle ostinate e perfidiose, le quali per puro spirito di contraddizione si compiaccino a criticar tutto, a far tutto al rovescio, ed a meritar

n'a pas la malice pour principe ni pour objet. Ce n'est pas là ce que nous entendons par esprit de contradiction.

Voyez une femme attachée à son ménage; qui se fait un devoir de satisfaire les désirs d'un époux qui l'aime et qu'elle chérit, qui se prive de toutes les satisfactions qu'elle pourrait se procurer et qui s'offrent à elle à chaque instant du jour, pour avoir le plaisir d'allaiter ou d'élever elle-même ses enfans. Croyez-vous que cette femme, l'honneur de son sexe, soit capable de faire quelque chose de désagréable à celui qui fait le bonheur de sa vie ? non sans doute. Mais vous allez me dire que c'est ici une exception à la règle.

Cependant, je vois beaucoup plus de femmes, dans les différentes classes de la société, qui s'occupent de leur ménage et du soin de plaire à leurs maris, que je n'en trouve de revêches qui, par esprit de contradiction, critiquent tout, font tout de travers et mé-

così il disprezzo generale de' lor congionti, e della società intiera.

Quale ingiustizia è la nostra d'incolpare tutto il bel sesso degli errori d'un picciol numero di donne?

Da un mezzo secolo in quà ho avuta l'occasione di studiar le donne in tutte le classi della società, e posso assicurare d'averne trovate molte ostinate e ritrose presso le genti della villa e i contadini; altrettante nella classe degli artigiani; ma ne ho osservate meno nè ceti superiori, e potrebbe dirsi che lo spirito di contraddizione diminuisce nelle donne a misura che ci scostiamo dalla plebe. Non ho avuto dunque torto di dire che per questo difetto bisognerebbe incolpare le madri a motivo della cattiva educazione, e de' cattivi esempj che danno alle lor figlie.

Trovo però che i padri son più colpevoli ancora, allorchè convinti dalla propria esperienza, che le lor moglie hanno un carattere atrabilare ed aspro, permettono che le lor figlie restino presso d'esse ad apprendere, come tante scimie, tutte le scene ridicole

ritent le mépris général de leurs proches et de la société.

C'est là que je vois combien on est injuste quand on fait retomber sur le sexe tout entier, les fautes du plus petit nombre des femmes.

Depuis un demi-siècle, à peu de chose près, j'ai eu l'occasion de suivre les femmes dans toutes les classes de la société. Chez les gens du peuple, chez les paysans, j'ai distingué plus de femmes revêches; parmi les ouvriers des villes, j'en ai compté un assez grand nombre; dans les classes supérieures, plus on s'écarte du peuple, moins on trouve l'esprit de contradiction. Je n'ai donc pas eu tort de dire que la faute est entièrement aux mères qui donnent à leurs filles une mauvaise éducation et de mauvais exemples.

Mais les pères sont bien plus coupables lorsque, convaincus par leur expérience que leurs femmes ont un caractère d'aigreur, ils laissent auprès d'elles leurs filles qui, comme des singes, répèteront un jour les scènes dont les mères les auront rendues les témoins.

di cui le madri le renderanno testimoni; felici ancora que' mariti che non iscorgeranno alla fine che le lor figlie sono divenute più aspre e più perfidiose delle madri loro!

Alcuni esempj molto vivi di questo spirito di contraddizione ci sono stati trasmessi dalle antiche istorie. La moglie di Giobbe, quella del filosofo Xantes, ed alcune antiche romane si distinsero per i pungenti e continui rimprocci sotto i quali era lor costume, d'opprimere i loro infelici sposi.

L'istoria fa menzione di queste donne appunto per fare risaltare la pazienza de' lor mariti; se questi, in vece d' ascoltare tranquillamente le loro ingiurie, avessero impiegati quei mezzi disonorevoli e rigorosi, che impiega la nostra plebaglia, l'istoria degli uni e delle altre non sarebbe giunta fino a noi.

Siamo giusti: il numero delle donne che lasciano trasportarsi dallo spirito di contraddizione è molto inferiore a quello delle donne che meritano i nostri elogj. Perchè conchiudere che tutte son corrotte da che solamente alcune tra loro son depravate? Siffatto rimproccio non può trovarsi che in

Heureux encore les maris qui ne trouveront pas qu'elles aient ajouté à la mesure.

Nous lisons quelques traits frappans de cet esprit de contradiction dans les anciennes histoires. La femme de Job, celle du philosophe Xantès, quelques anciennes romaines, se distinguèrent par des reproches constans dont elles avaient la détestable coutume d'accabler leurs malheureux époux.

Ces femmes figurent dans l'histoire pour rehausser le mérite de la patience de leurs maris. Mais si ceux-ci, au lieu d'écouter tranquillement leurs injures, avaient employé les moyens de rigueur beaucoup de gens du peuple mettent en pratique, l'histoire des uns et des autres ne serait pas parvenue jusqu'à nous.

Soyons justes : le nombre des femmes qui se laissent entraîner par l'esprit de contradiction, est fort au-dessous de celles qui doivent avoir part à nos éloges. Conclurions-nous de la dépravation de quelques femmes, que toutes sont dépravées ? Pareil reproche ne peut être placé que dans la bouche de

bocca di qualche scostumato che per essere riuscito a sedurre una delle più deboli, ardisce persuadersi niuna potere scampare dalla seduzione. Ma come, allorchè una donna mette in obbliò i suoi doveri è perchè vi è trascinata ordinariamente dagli uomini, così il carattere aspro e duro de' mariti rende per lo più quel delle mogli loro ostinato e perfidioso.

Entriamo in una conversazione composta d'un numero eguale d' uomini e di donne; introduciamo un discorso qualunque, ma che il soggetto sia alla portata d'ambidue i sessi; scommetto che poche donne contraddiranno le proposizioni che voi avanzerete, mentre quasi tutti gli uomini saranno d' un' opinione contraria alla vostra; con questo dippiù ch'essi abbandoneranno difficilmente il loro sentimento, quantunque contrario alla verità, e spesso allo stesso buon senso.

La seguente riflessione merita di non esser passata sotto silenzio. Le autrici sono in piccol numero, ma esse ci piacciono a cagion delle grazie che sanno spandere su i loro lavori letterarj. Voi non troverete

ces libertins qui, pour avoir séduit quelques-unes des plus faibles, osent avancer qu'aucune ne saurait échapper à la séduction. Disons plutôt que c'est la faute des hommes lorsqu'une femme s'écarte de son devoir, et que c'est à l'humeur trop brusque des maris que les femmes revêches doivent leur caractère insupportable.

Entrez dans une société composée d'un nombre égal d'hommes et de femmes; ouvrez la conversation; parlez de quelque sujet qui soit à la portée des deux sexes, je fais la gageure que peu de femmes contredisent ce que vous avancerez, tandis que presque tous les hommes ouvriront des avis opposés aux vôtres, et qu'ils ne se dessaisiront pas de leur opinion, quoique contraire à la vérité et souvent au bon sens.

Il est encore une réflexion qui ne doit pas être oubliée. Les femmes auteurs sont en petit nombre; mais elles nous plaisent ordinairement par les grâces dont elles savent enrichir leurs productions. On n'y trouve pas

negli scritti d' una donna quei paradossi sostenuti con tanta ostinatezza, quelle opinioni esagerate che formano il merito della maggior parte degli autori del nostro secolo. Elle non fondano mai sistemi contrarj all'opinione publíca, e se voi rimproverate alle donne di creder tutto troppo facilmente, non potete però far loro un rimproccio di scrivere per propagare una nuova dottrina.

Mi credo in dovere spiegar più chiaramente una proposizione che ho avanzata. Ho detto che gli uomini ignoranti erano li più inclinati a contraddire; credo doverví aggiungere che la mancanza d' istruzione spande nel mondo quelle idee tanto ridicole quanto quelli che le hanno estrinsecate.

Leggete le opere d' un' uomo dotto; s'egli avanza qualche proposizione nuova, s'ingegna a sostenerla con tutti gli argomenti che pajongli proprj a darle del credito. Al contrario, l'ignorante annunzia la sua scoperta con tutta l'enfasi d' una sciocca sicurezza. Ogni pruova gli pare superflua: *sono io che ve lo dico*, *questo deve bastarvi*; ecco presso a poco tutta la difesa delle sue opinioni.

de cès paradoxes soutenus avec opiniâtreté, de ces opinions exagérées qui font tout le mérite de la plupart des écrits nouveaux de notre siècle. Elles ont l'attention de ne point établir de systèmes contraires à l'opinion publique, et si vous leur reprochez de croire souvent avec trop de confiance, il est certain que jamais elles ne prennent la plume pour propager une nouvelle doctrine.

Je vous dois une explication d'une proposition que j'ai avancée. J'ai soutenu que les hommes ignorans étaient les plus portés à contredire. Je dois aussi ajouter que c'est le défaut d'instruction qui jette souvent dans le monde ces opinions aussi ridicules que ceux qui les ont enfantées.

Lisez les ouvrages d'un savant; s'il avance quelque proposition nouvelle, il a soin de l'étayer de tous les raisonnemens qui lui paraissent propres à l'accréditer. L'ignorant, au contraire, annonce sa découverte avec emphase; les preuves ne lui semblent pas nécessaires : *c'est moi qui vous le dis, et vous devez m'en croire.* Tel est à peu près le fondement de ses opinions.

Mai si è veduta una donna spiegars' in questi termini, e quelle, che come M$^{e}$. *Dacier*, sono state soggette alla critica la più rigorosa, non hanno mai imbrattato i loro scritti con quelle sanguinolenti satire che disonorano più quegli il qual le impiega, che quegli contro cui si diriggono.

Ho dunque ragion di credere che se l'educazione delle donne fosse tale qualle dovrebb' essere, questo spirito di contraddizione di cui si fa ad esse un' eterno rimprovero, non si manifesterebbe che di rado nel bel sesso.

Dirò dippiù : se i mariti che han la ventura d'incontrare una sposa capace di raziocinio, la consultassero nelle occorrenze, e prima d' agire, son sicuro che non opererebbero a precipizio, e sconsideratamente. Il primo consiglio delle donne è sempre buono ; forse, doppo la riflessione, quello degli uomini è migliore.

Non entro quì a esaminare donde può derivare un tal difetto che la riflessione parrebbe dover correggere, ma quest' è la

Jamais une femme ne s'annonça de cette manière, et celles qui, comme Me. *Dacier*, ont parcouru le champ de la critique, n'ont jamais souillé leurs écrits de ces sanglantes diatribes qui déshonorent plus ceux qui les ont employées que ceux contre lesquels elles ont été dirigées.

J'ai donc raison de croire que si l'éducation des femmes était telle qu'on doit la leur procurer, cet esprit de contradiction qui leur est reproché ne se manifesterait que très-rarement chez elles.

Je dis plus : si les maris qui ont le bonheur de rencontrer une épouse capable de raisonnement, les mettaient de leur conseil; s'ils prenaient leurs avis avant que d'opérer, je suis bien certain que le plus souvent ils ne feraient pas d'actes précipités ou inconsidérés. Les femmes donnent toujours le meilleur conseil au premier moment. Mais après la réflexion, je crois que celui des hommes l'emporte toujours en prudence.

Je n'examinerai pas ici d'où vient ce défaut que la réflexion semblerait devoir corriger ; mais la vérité est telle, et cela doit

verità, e ciò deve bastarci. Forse ciò fece dire a una signora di molto spirito, che le donne sapienti non aveano al più che la metà della ragione.

Ho sovente consultato alcune donne intelligenti su qualche progetto ch' aveva formato. La lor prima risposta è stata favorevole o contraria, ma sempre consona al buon senso, e l' evento ha molto ben giustificato la prudenza de' lor consigli. Ma, allorchè lasciava loro il tempo di riflettere, ho veduto che il tutto cangiava d' aspetto; dissapprovavano le lor prime idee, mi davano consigli opposti, e ch'erano in saviezza inferiori a' primi.

Dirassi forse ch'era lo spirito di contraddizione che le induceva a cambiare? Ma niuno ama contraddire volentieri se stesso. Diciamo piuttosto che poco avvezze a giudicare in seguito di riflessioni, e queste riflessioni presentandos' in folla al di loro spirito vivo e penetrante, han dovuto nuocersi reciprocamente, e cagionare una sorte di confusione d'idee che non permise loro di discernere più il vero dal falso, il buono dal cattivo.

nous suffire. C'est peut-être ce qui faisait dire à une dame très-spirituelle, que les femmes qui avaient le plus d'esprit n'avaient tout au plus que la moitié de la raison.

J'ai souvent consulté des femmes d'esprit sur des projets que j'avais formés. Leur première réponse a été favorable ou contraire, mais toujours conforme au bon sens, et l'événement a justifié la sagesse de leur opinion. Mais lorsque je leur laissais le temps de la réflexion, j'ai vu que ce n'était plus la même chose : elles désapprouvaient leurs premières idées, elles donnaient des conseils tout opposés et qui ne valaient pas les premiers.

Dira-t-on que c'était l'esprit de contradiction qui les portait à cela ? Mais on ne se contredit pas volontiers soi-même. Disons plutôt que, peu accoutumées à juger après des réflexions, et ces réflexions se présentant en foule à leur esprit vif et pénétrant, elles ont dû se nuire mutuellement et causer une sorte de confusion d'idées qui ne leur a plus permis de distinguer le vrai du faux, le bon du mauvais.

Nè si creda perciò che io pretenda che il bel sesso non rifletta, o che io lo giudichi incapace di riflessione; non è mia idea di sostenere che le donne non possano, e che non debbano riflettere; al contrario, esse avranno un maggior vantaggio se non si dipartono dalla prima idea che si è presentata alla lor mente; ma se le loro riflessioni non hanno altra mira che di combatterla, o di sostituirle altre idee, siano sicure che non produrranno nè cose belle, nè cose eccellenti.

Ecco, signor Catalani, le mie idee sovra un soggetto, di cui; son sorpreso, che non abbiate fatta menzione. Vi presento delle frasi mal cucite, e tali quali la mia immaginazione ha potuto suggerirmele nel corto spazio di tempo che ho avuto per trascriverle. Ne farete l' uso che più vi aggraderà. Se mi trovate grand' apologista d'un sesso in cui volete correggere i vizj dell' educazione, vi dichiaro che la mia intenzione è di secondare i vostri sforzi, provando alle donne che quegli che giudica imparzialmente, deve dir la verità senza tacere i difetti. Colui che presenta i mezzi

Qu'on n'aille pas s'imaginer pour cela que je veuille que le beau sexe ne réfléchisse pas, que je le crois incapable de réflexions; non sans doute, je ne prétends pas que les femmes ne puissent et ne doivent même réfléchir. Elles le feront même avec plus d'avantage que nous, si elles se tiennent constamment à la première idée qui leur est venue; mais si leurs réflexions tendent à la combattre ou à la remplacer par d'autres idées, elles doivent s'attendre à ne rien produire d'excellent.

Voilà, Monsieur, quelques raisonnemens sur un objet dont je suis surpris que vous n'ayez fait aucune mention. Je ne vous présente que des phrases sans liaison et telles que mon imagination me les a suggérées dans le court espace de temps que j'ai eu pour les coucher sur le papier. Vous en ferez l'usage que vous trouverez bon. Peut-être jugerez-vous que je me déclare trop l'apologiste d'un sexe dont vous voulez corriger les vices de l'éducation. Mon intention est de vous seconder, en lui prouvant que l'homme qui juge sans partialité doit publier la vérité en ne pas taisant les défauts. Offrir les moyens

d' andar quasi nude nella gelida stagione delle brine, la vostra fatica sarà sparsa al vento fino a che i nostri damerini non cesseranno di dire alle giovinette : che sotto abiti così leggieri rassomigliano alle grazie, e che la gran quantità di gonne e di giubbe guasta la vita, fa parere il corpo grosso e pesante, e mille altre simili sciocchezze.

Bisognava non avvezzar tanto le donne a piacere, se volevamo renderle ragionevoli; ed oggi bisognerebbe che i giovini fossero tutti savj per inspirare al bel sesso le lor virtù, e particolarmente quelle che lo rendono più vago agli occhi nostri.

Ma mi accorgo adesso che, senza badarvi, stava per predicare una morale forse più severa della vostra; finisco dunque, congratulandomi con voi d'aver lavorato a perfezionare ciocchè la natura ci ha dato di più caro al mondo.

Co' sensi della vera stima mi dico.

ce costume léger, elles sont semblables aux grâces, et que la grande quantité de jupons gâte la taille, fait paraître le corps lourd et épais, et mille autres sottises de ce genre.

Il fallait ne pas tant accoutumer les femmes à plaire, si l'on voulait les rendre raisonnables. Il faudrait que les jeunes gens fussent tous très-sensés, et ils inspireraient au sexe leurs vertus et celles qui doivent leur être propres.

Mais je m'aperçois que, sans m'en douter, j'allais prêcher une morale peut-être plus sévère que la vôtre. Je finis en vous félicitant d'avoir travaillé à la perfection de ce que la nature nous a donné de plus cher au monde.

Je suis, ect.

# INDICE

## DE' CAPITOLI.

# TABLE

## DES CHAPITRES

CONTENUS DANS CE VOLUME.

PARTE TERZA, DOVERI VERSO GLI ALTRI.



*Fine dell' indice del secondo volume.*

*Fin de la table du second volume.*

# ERRATA

## *Nel secondo volume.*

Folio 8, linea 20, avendo prese, *leggete* avendo preso.

*Id.* 2, l. 23, sedere, *leggete* vedere.

*Id.* 34, l. 13, su uno degli esseri, *leggete* su un degli anelli della gran catena degli esseri.

*Id.* 78, l. 15, d'esse' uomo, *leggete* d'esser' uomo.

*Id.* 122, l. 4, delle' anima, *leggete* dell' anima.

*Id.* 144, l. 17, senzo, *leggete* senso.

*Id.* 146, l. 10, e per quegli che l'ascolta, *leggete* e per quegli che la pronunzia, e per quegli che l'ascolta.

*Id.* 156, l. 5, dai rapporti che non esiste, *leggete* dai rapporti ch' esistono tra la divinità e la specie umana. La natura ha in ogni tempo, istruito sì bene gli uomini su tai rapporti che non esiste.

*Id.* 172, l. 13, filosofi dritto, *leggete* filosofi il dritto.

*Id.* 188, l. 11, christiani; *leggete* cristiani.

*Id.* 224, *in fine*, è figlio, *leggete* è figlia.

*Id.* 240, l. 22, non chiamiamo, *leggete* noi chiamiamo.

*Id.* 246, l. 17, faciature, *leggete* fasciature.

*Id.* 294, *in fine*, che rascono da' pattri, *leggete* che nascono da' patti.

*Id.* 308, l. 3, chè, *leggete* ch' è.

*Id.* 320, l. 17, nè punti, *leggete* ne' punti.

## *Errata.*

Folio 348, lin. 4, giuramenti è, *leggete* giuramenti e.
*Id.* 364, l. 14, publica è, *leggete* publica e.
*Id.* 354, l. 3, objezione, *leggete* obbiezione.
*Id.* 424, l. 9, qualle, *leggete* quale.
*Id.* 430, l. *prima*, lusingarci, *leggete* lusingarsi.

## *Errata du second Volume.*

Page 13, ligne 14, limite, *lisez* limites.
*Id.* 17, l. 2, par un sexe, *lisez* pour un sexe.
*Id.* 29, l. 2, ne peut pas être, *lisez* ne peut qu'être.
*Id.* 57, l. 3, tout ce qui est a, *lisez* tout ce qui est, a.
*Id.* 81, l. 14, ou modeler, *lisez* où modeler.
*Id.* 111, l. *pénult.* Pythagoras, *lisez* Pythagore.
*Id.* 125, l. 6, le fanatisme, *lisez* le fanatique.
*Id.* 225, l. 8, souçons, *lisez* soupçons.
*Id.* 227, l. 4, sans l'étude, *lisez* sans l'estime.
*Id.* 239, l. 9, agréable, aussi, *lisez* agréable et aussi.
*Id.* 259, l. 13, il n'y qu'un, *lisez* il n'y a qu'un.
*Id.* 319, l. 3, vues bases, *lisez* vues basses.
*Id.* 375, l. 24, calistiques, *lisez* balistiques.
*Id.* 381, l. *pénult.*, peaume, *lisez* paume.
*Id.* 419, l. 14, rigueur beaucoup, *lisez* rigueur que beaucoup.



